De oorsprong der moderne rigting

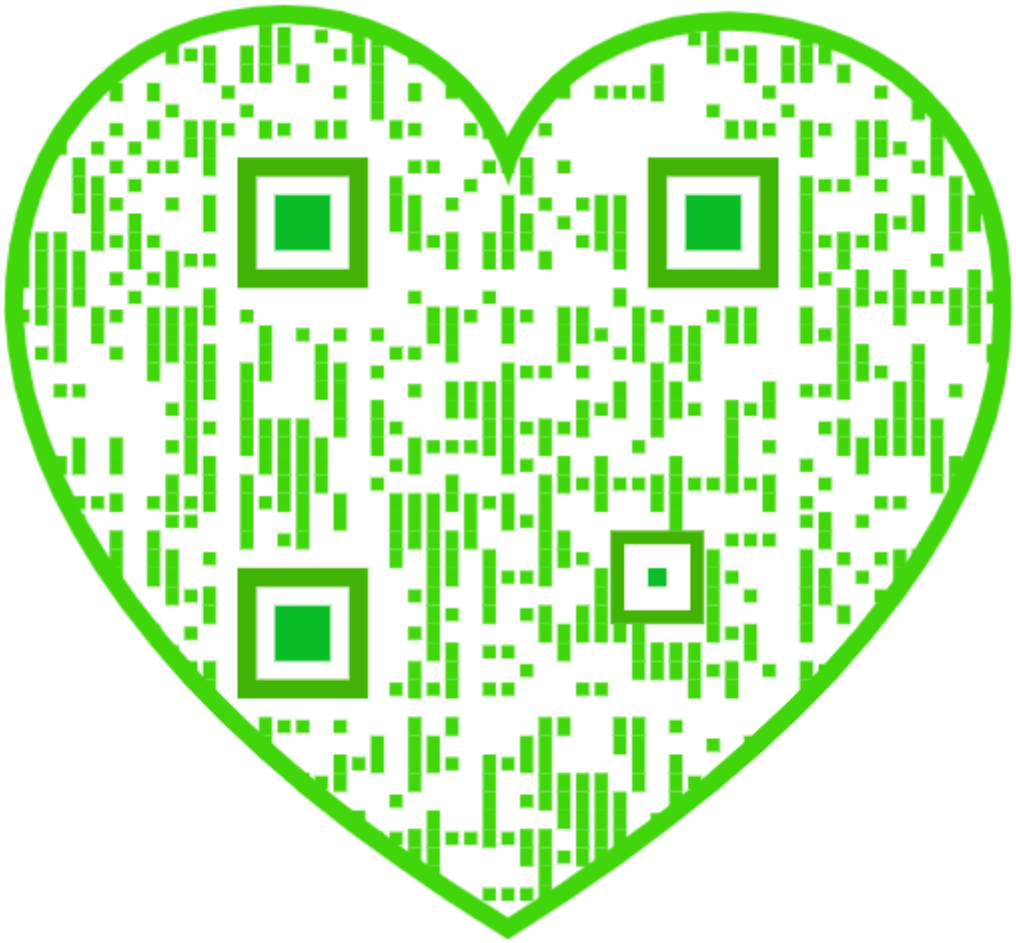
Allard Pierson

bron
Allard Pierson, *De oorsprong der moderne rigting*. A.C. Kruseman, Haarlem 1862

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/pier003oors01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



.... δοχεῖ οὖν μοι, ὁ θυρωρός, εὐνοῦχός τις, κατῆκουεν ἡμών, κινδυνεύει δὲ διὰ τὸ πλίθος τῶν σοφιστῶν ἀχθεσ3αι τοῖς φοιῶσιν εἰς τὴν οἰκίαν. ἐπειδή γοῦν εζροῦσαμεν τήν $ῦραν, ἀνοίξας καἰ ἰδὼν ἡμάς, ‘Εα, ἔφη, σοφισταί τινες ού σχολή αύτῷ. Καἰ ἄυα άμγοῖν τοῖν χεροῖν τὴν $ύραν πάνυ προ$ύμως ὡς οἴός τ ἦν ἐπήραζε. καἰ ηρεῖς πάλιν ἐχρούομεν, καί ὃς έγχελειμένης τῆς βύρας άποχρινόμένος εἶπεν, Ὦ ἄνθρωποι, ἔφη, ούκ άκηκόατε, ὅτι ού σχολή αύτῷ; ‘Αλλ’ ὦ 'γαθε, ἔφην ἐγώ, ... οὔτε σοφισταί ἐσμεν, ἀλλά δάῤῥει. εἰσάγγεύλον οὖν.

(*Het gesprek met den portier in den Protagoras*).

Berigt

Dit boekjen werd door mij geschreven naar aanleiding en ter beantwoording van twee redevoeringen, die door Prof. DOEDES gehouden zijn tegen de zoogenaamde moderne theologie.

Ik geef hier evenwel niet slechts antikritiek maar ook inlichting omtrent geschilpunten, die in onzen tijd een zeker belang verkregen hebben maar nog altoos opheldering schijnen te behoeven.

Uit onzen godgeleerden strijd blijkt duidelijk dat ernstige, opregte en bekwame menschen met betrekking tot allerlei theologische overtuigingen niet tot eenstemmigheid kunnen geraken. Laat ons daarom den strijd niet opgeven, maar er al vast uit leeren, dat wij

onze eenheid en zaligheid uitsluitend te zoeken hebben in die eenvoudige waarheden, die door Jezus op den voorgrond worden gesteld en waarover in den boezem der Christelijke Kerk dan ook nooit wordt getwist.

De omstandigheid, voorts, dat Jezus op een persoon zijn gemeente heeft gebouwd, houde ons terug van haar te willen grondvesten op stelling of overlevering, hoe eerbiedwaardig ook.

Rotterdam,
Januarij 1862.
A.P.

Modern of apostolisch christendom? - de zoogenaamde moderne theologie eenigzins toegelicht. - Twee Redevoeringen van Prof. Doedes, uitgegeven te Utrecht, bij Kemink en Zoon, in de jaren 1860 en 1861.

Indien men alle dingen doen moet zonder murmureeren en van harte, en de zaak die men niet zóó verrigten kan liever aan anderen moet overlaten, dan ben ik zeker niet bestemd voor het werk dat ik thans op mij neem. Zonder murmureeren en van harte een theologische en daarenboven een polemische brochure te schrijven, ik gevoel er mij niet meer toe in staat, en nadat de beide redevoeringen van Prof. Doedes het licht hadden gezien, heb ik mij lang opgedrongen dat niets mij verpligtte, ze te beantwoorden. Wat is het geval? Men geeft zich een tijd lang de moeite om een zekere reeks van denkbeelden te verdedigen en aan te prijzen; men tracht ze toe te lichten van alle kanten; men hoopt argumenten op argumenten. Nogthans blijft er een tegenpartij bestaan die onze zienswijze niet deelt en, zonder juist onze bewijzen te wederleggen, onze stellingen verwerpt. Als men dit voor het eerst be-

speurt, is men geneigd de achtergebleven zegepraal toe te schrijven, hetzij aan de onvolledigheid of onduidelijkheid van eigen vertoogen, hetzij aan misverstand aan de zijde der tegenpartij. Een raadgevende stem fluistert ons in het oor: licht uwe stellingen nog eens nader toe; giet uwe argumenten in nog wat helderder vorm; zet alles nog eens klaar uiteen, en gij zult het pleit spoedig hebben voldongen. Men volgt die stem, men zet zich aan het werk, men schrijft met zooveel engelen-geduld als men magtig kan worden; de tegenpartij antwoordt weder van haren kant, en ditmaal met een hartelijk *concedo?* Ach neen, met dezelfde dingen te herhalen, die zij reeds vroeger te berde had gebragt. Nu overvalt ons een gevoel van onuitsprekelijke loomheid, en men zegt bij zichzelven: als gij liever onwaarheid hebt dan waarheid, als gij liever slecht redeneert dan goed, het kan uzelv' alleen schaden, mij deert het niet.

Zoo is het mij gegaan tegenover den Utrechtschen hoogleeraar in de godgeleerdheid, wiens laatste geschriften wij aan het hoofd van dit opstel hebben vermeld. De wederlegging van des hoogleeraars redeneeringen is te vinden in hetgeen bij verschillende gelegenheden door mij en anderen is gezegd en betoogd geworden. Zweeg ik thans, ik zou daarom toch niet geacht kunnen worden, den hoogleeraar het antwoord schuldig te zijn gebleven. Evenwel, er is een goed woord dat ons zegt: Vermijdt ook den schijn des kwaads. En welk kwaad hier, zij het ook

in schijn, zou gepleegd worden, daarop hebben vriend en vijand mij opmerkzaam gemaakt. Men zal, zoo spraken zij, men zal, zoo gij Dr. Doedes' redevoeringen onopgemerkt laat voorbijgaan, u betichten hetzij van hooghartig te ignoreeren de ernstige bezwaren die tegen uw eigen standpunt zijn ingebragt, hetzij van den moed en de opregtheid te missen om te belijden dat gij en de uwen geslagen zijt. Men zal - doch wat vriend en vijand mij zeide en wederom zeide, zal ik hier niet herhalen. Genoeg, dat hunne woorden in mij het besef deden geboren worden, dat ik een pligt zou verzuimen, bijaldien ik niet in het openbaar de aanvallen ter sprake bragt, die in den jongsten tijd door Prof. Doedes tegen de moderne theologie zijn gerigt. Dat die aanvallen nog eenige sensatie hebben gemaakt, dat men ze hier en daar beslissend heeft geoordeeld en beslissend ten nadeele der moderne rigting op godgeleerd gebied; ik kan er mij niet genoeg over verwonderen; ik kan het alleen toeschrijven aan de oppervlakkigheid waarmede men leest, aan de traagheid waarmede men denkt. Toch geldt het hier vraagstukken, die van hoog belang zijn voor de theologische wetenschap zoowel als voor de godsdienst. Een op zichzelve verklaarbare moedeloosheid mag dus niet te weeg brengen dat die kwestiën ten onzent zouden insluimeren, om welker openhartige behandeling het Dr. Doedes, zoowel als mij, alleen te doen is.

Over den inhoud van hetgeen hier volgen zal heb ik niets vooraf te zeggen, dan alleen dat ik geens-

zins ijver voor de leeringen der moderne theologie, dat voornamelijk hare methode mij ter harte gaat; over den vorm dit ééne slechts, dat, als ook in dit opstel hier en daar een te hartstochtelijke toon mogt heerschen die ongunstig afsteekt bij den kalmen betoogtrant van den hoogleeraar, dit zijn oorsprong niet vindt in gebrek aan achting voor mijn tegenstander, maar alleen in een temperament, dat ik niet kan verloochenen, dan op voorwaarde van te gelijk mijn schrijfader door te knippen. Ik vraag Prof. Doedes dus verschooning voor elke uitdrukking, mij thans of vroeger jegens hem ontvallen, die hem toe mogt schijnen onbestaanbaar te zijn met die gevoelens, die hij wel weet dat ik hem persoonlijk onveranderd toedraag. Uit ronde erkenning der verschilpunten kan alleen verzoening geboren worden.

Wijsgeerige beginselen.

‘Leert’, zoo luidt *Mod. of Ap. Christend*. blz. 7, het eerste en misschien het voornaamste argument van Dr. Doedes ‘leert de verkregen ervaring ook van het voorgeslacht dat wonderen onmogelijk zijn? Dit is de groote vraag bij de kritiek der Evangelische wonderverhalen. Zegt men, dat ook uit de verkregen ervaring van het voorgeslacht nooit iets ten voordeele van de Evangelische wonderverhalen kan voortkomen, omdat wonderen nooit plaats gehad hebben, dan neemt men reeds als bewezen aan hetgeen nog bewezen worden moet.’ Elders geeft Dr. Doedes de slotsom van deze redeneering aldus terug: ‘ik beroep mij op de ervaring van alle eeuwen.’ Prof. Doedes heeft hiermede een beginsel uitgesproken, waardoor elk historisch onderzoek onmogelijk wordt gemaakt. Wat is historisch onderzoek? Het is een zoeken naar het nog onbekende verleden. Welnu, tot het onbekende kunnen wij alleen opklimmen wanneer wij van het

bekende uitgaan. Het bekende moet namelijk allerlei gegevens bevatten, die wij daarna met de gegevens van de berigten der geschiedschrijvers behooren te vergelijken, om uit hetgeen in de ons bekende werkelijkheid plaats grijpt per analogiam te besluiten tot hetgeen vroeger al of niet zal plaats gehad hebben. Historische zekerheid is niet te verkrijgen, tenzij wij omtrent allerlei zaken vooraf zekerheid hebben; want alleen uit een reeds verkregen zekerheid ten opzigte van hetgeen tegenwoordig al of niet voorvalt maken wij bij benadering op I. of het van bepaalde historische berigten a priori waarschijnlijk is dat zij waarheid behelzen, II. of hetgeen die berigten ons melden zóó kan geschied zijn. Dit is de eenige ware methode op historisch-kritisch gebied. Daar is er geene andere en wij durven dit met zooveel vertrouwen te zeggen omdat er niemand is, op welk godsdienstig standpunt hij zich ook bevinde, die bij een geschiedkundig vraagpunt ook maar eenigzins anders te werk gaat. Ook het minst wijsgeerige hoofd kan op historisch gebied niet anders redeneeren dan aldus: wat in een historisch berigt al of niet waarschijnlijk is bepaal ik alleen door de kennis die ik in het algemeen van waarschijnlijkheid heb opgedaan, zonder het historische berigt in kwestie nog mede te rekenen. Wij zullen later gelegenheid hebben om aan te toonen, dat inderdaad zelfs Prof. Doedes van geen anderen stelregel uitgaat, en zich aan dezelfde praktijk schuldig maakt, die hij in ons veroordeelt. Wij willen voor het oogenblik, instede van ons te ver-

diepen in abstracte, methodologische redeneeringen, op een gegeven geval het historisch-kritisch beginsel toepassen, dat door Prof. Doedes althans in schijn gehuldigd wordt.

De uitkomst zal geen aanbeveling zijn voor den weg.

Wij willen namelijk een verhaal mededeelen, dat wij in de onsterfelijke Confessiones van Augustinus vinden opgeteekend. Men weet, dat de kerkvader in het genoemde geschrift voortdurend het woord rigt tot God. Welnu; op het oogenblik, waarop wij hem sprekend invoeren, heeft Augustinus al zijne misdaden beleden en zijn gantsche hart voor God opengelegd. Hij staat gereed, ons zijne eindelijke bekeering te schetsen; ons dat aangrijpend oogenblik te doen doorleven, waarop hij niet meer schreijen zal om Dido en hare ongelukkige liefde, maar om de wonden en nooden zijner eigene ziel; waarop hij niet meer zijn tong misbruiken zal in de dienst der heidensche rhetoriek maar om Hem te loven tot in eeuwigheid, voor Wien hij naauwelijks woorden weet te vinden, teeder genoeg om uit te drukken al hetgeen hij voor Hem gevoelt. Wij zien ze reeds naderen, de onovertroffen en onwaardeerbare bladzijden - en door wiens tranen zijn ze niet besproeid? - de bladzijden, die ons bij het aandoenlijk onderhoud met zijne moeder en daarna weldra bij het sterven van de onvergetelijke Monica doen tegenwoordig zijn. Onder den indruk derhalve van de belijdenis zijner zonden; onder den indruk van de herinnering van zijne treffende bekeering; moed grijpende om het uiteinde te verhalen van haar, die haar leven

lang voor hem geweend en gebeden had, meldt Augustinus ons - ik vergis mij, meldt hij aan God - het volgende: (Lib. IX cap. VII). ‘Eerst sedert korten tijd had de kerk van Milaan een nieuwe bron van troost en zielsverheffing ontsloten door het gemeenschappelijk gezang in te voeren, waaraan de geloovigen met ijver deelnamen, terwijl zij niet slechts hunne stemmen maar ook hunne harten lieten zamenvloeijen. Het was naauwelijks een jaar geleden: het was namelijk op het oogenblik toen Justina de moeder van Valentinianus, zelve verleid door de dwaalleer van Arius, den getrouwen Ambrosius vervolgde. De gemeente, in het kerkgebouw verzameld, wijdt zich met haar opziener ten doode. Daar toeft ook mijne moeder, Uwe dienstmaagd, een der eersten in zorgen en waken, zij leeft van hare gebeden; en ik zelf, schoon toen nog niet gedoopt met het vuur Uws geestes, ik was mede onder den indruk van de ontroering die de gantsche stad beving. Opdat het volk niet bezwijken zou van uitputting en verdriet, dacht de bisschop dit middel uit. Hij liet de schare liederen en psalmen aanheffen naar de wijze van het oosten; hetgeen daardoor later een gewoonte is geworden, die men in het meerendeel van Uwe gemeenten en in het gantsch heelal heeft nagevolgd.

‘Het was toen insgelijks, dat Gij aan dien bisschop in een droom bekend maaktet, waar de lichamen verborgen waren van de heilige martelaren Protasius en Gervasius, lichamen die Gij naar den schat van Uwe geheimen jaren lang tegen bederf

hadt behoed, opdat ze ter goeder ure te voorschijn zouden komen, en de woede van een koningin zouden stuiten. Toen die lichamen ontdekt en uit hunne graven geligt waren, werden zij met groote eerbewijzing gedragen naar de Basiliek van Ambrosius. En wat gebeurde er? Daar naderden tot deze lijken menschen, die bezeten waren van onreine geesten, en de duivelen, waarvan zij verlost werden, bekenden hunne nederlaag. Niet alleen dit, maar men zag zelfs iemand uit de stad, die sints jaren blind was geweest, en wiens blindheid aan de geheele bevolking bekend was (notissimus), men zag hem, toen hij de oorzaak van zooveel vreugde en opschudding vernomen had, op zijn verzoek door zijn gids geleid naar de plek, waar alles heenstroomde. Daar aangekomen, ontving hij verlof om binnen te gaan en om met een linnen doek de lijkkist aan te raken, die den dood van deze Uwe heiligen, een dood zoo dierbaar in Uwe oogen, aan menschelijken blik ontrukte. Naauwelijks heeft hij de kist alzoo aangeraakt, naauwelijks heeft hij den linnen doek aan zijne oogen gebragt, of - zijne oogen gaan open. Het gerucht van deze zaak verspreidt zich spoedig alom, en alom weerklinkt Uw lof zoo luide, dat het hart van Uwe vijandin wel niet werd teruggebragt tot de volkomene gezondheid des geloofs, maar toch de woede van hare vervolging voelde bedaren: dat danken wij U, o mijn God. En waarom hebt Gij mij dit herinnerd, indien het niet is opdat ik U belijden zoude de groote daden, die ik uit vergeetachtigheid met

stilzwijgen was voorbij gegaan? En toch, op dat oogenblik, toen de reuk van Uwe geuren zich allerwege verspreidde, was ik nog niet gevlugt tot U; en ziedaar waarom ik zoo heete tranen stortte te midden van de heilige lofzangen, na zoo lang tot U te hebben gezucht, en terwijl ik eindelijk ruim adem haalde, zoo ruim als het ons althans vergund is in de hut van stroo, die wij hier op aarde bewonen.'[1)]

1) Ik vind hetzelfde wonder nog eens verhaald, of liever als bekend verondersteld, in een ander werk van Augustinus: de civitat. dei 22, 8, met deze bijzonderheid er bij, dat de imperator tegenwoordig was toen het wonder plaats greep, en dat een onmetelijke schaar het insgelijks heeft aanschouwd. Bovendien komt Augustinus er nog op terug in zijne Retractt. en in een preek. Geheel dat 8ste hoofdstuk van de de civ. 22, is vol van eeuwen-ervaring. Daar worden niet minder dan drie gevallen vermeld, waarin een opstanding uit de dooden heeft plaats gegrepen. Eerst sedert twee jaren bevonden zich de relieken van Stefanus in de woonplaats van Augustinus, en reeds waren er 70 wonderen door die relieken gewrocht. Augustinus vertelt dit alles en zooveel meer, en vreest dan nog ten slotte, dat de geloovigen, zijn werk lezend, 'boos' op hem zullen zijn, omdat hij maar zoo weinig verhaalt. Men vergete niet, dat als er één boek is, waaraan de dogmatische ontwikkeling der kerk vooral in hare betrekking tot de heidenwereld groote verpligting heeft, het ditzelfde werk is: de civitate dei, waarin zulke ongeloofelijke en men mag wel zeggen zotte verhalen voorkomen. Door dit boek: de civit. dei - men lette vooral op Lib. V: c. XII-XVII; lib. VII: c. XXXII; lib. IX: c. XIII-XIX - heeft Aug. ongetwijfeld een nieuwe baan gebroken en de tegenstelling opgeheven die tusschen de heidensche beschaving en de christelijke waarheid in het bewustzijn der eerste christenen nog altijd aanwezig was. Het is een in zeker opzigt liberaal geschrift, waarmede Augustinus getracht heeft het christendom te verzoenen met de levensbeschouwing, die in zijn tijd modern was maar toch reeds post had gevat in de gemoederen en waarbij men al wat Rome schoons en edels had niet langer wilde toeschrijven aan den invloed der demonen.
Letten wij nu op de Retractationes I c. 13. Na de vermelding van het wonder dat wij in de Confessiones verhaald vonden, schrijft Augustinus nog bovendien: 'et alia nonnulla qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt ut nec omnia cognoscere, nec ea quae cognoscimus enumerare possimus.' Augustinus noemt dus dit wonder een in zekeren zin zeer gewoon verschijnsel.
Voorts op Sermo 318. Hier spreekt hij vooral van het wedervinden der martelaren en doelt daarop als op een algemeen bekende zaak. Hij werpt zelfs de vraag op, waarom God niet eerst het lijk van den H. Stephanus heeft doen vinden, eer hij zijne menschenkinderen de lijken van de zooveel later gestorvene Protasius en Gervasius ontdekken liet: 'Scitis quod Gervasius et Protasius longe posterius passi sunt, quam beatissimus Stephanus (nuper autem eius corpus apparuit). Quare ergo illorum prius et hujus postea? Nemo disputet: voluntas Dei fidem quaerit non quaestionem' (hebt gij het verstaan?)
Mogt men betwisten, dat wij in het verhaal van Augustinus het berigt van een ooggetuige hebben, wij kunnen gelukkig het getuigenis van Aug. ontbeeren, daar wij dat van Ambrosius bezitten. Hij zal ons zeggen hoe en waar de lijken voor den dag kwamen en hoe zij er uitzagen en als ter loops er bij voegen: 'gij weet wel, het was toen die blinde genezen werd.'
Ik lees in de Epistola LXXXV van Ambrosius: 'Dominus gratiam dedit, formidantibus etiam clericis iussi eruderari terram eo loci qui est ante cancellos sanctorum Felicis atque Naboris... Sic sancti martyres imminere coeperunt ut adhuc nobis silentibus arriperetur urna et sterneretur prona ad locum sancti sepulcri. Inveni mirae magnitudinis viros duos, ut prima aetas ferebat. Ossa omnia integra, sanguinis plurimum, ingens concursus populi per totum illud biduum. Quid multa?... Transtulimus vespere iam incumbente ad Basilicam Faustae... Sequenti die transtulimus ea in Basilica, qui appellatur Ambrosiana. Dum transferimus, coecus sanatus est.'
Ik heb nog niet al de getuigenissen bijeengezameld, die wij omtrent dit wonderverhaal bezitten. Ambrosius komt er nog eens op terug in een preek, die tot opschrift draagt: over de gevonden lijken der martelaren; indien ik mij althans wel herinner, want ik schrijf hier het citaat over uit mijne adversaria. Doch ik weet zeer goed dat ik dit opschrift gezien heb, hetzij boven de reeds aangehaalde preek van Augustinus, hetzij boven de nu aangehaalde van Ambrosius. In elk geval dus een bewijs dat men het vinden van die martelarenlijken een even geschikt en natuur!ijk onderwerp achtte voor een kanselrede als men het thans acht bijv. de genezing van den blindgeborene volgens Johannes IX. Ik haal bovendien deze preek van Ambrosius aan, omdat het mij merkwaardig voorkomt, dat hij zelf wijst op de overeenkomst van zijn

Tot zoover de heilige Augustinus. In dat treffend verhaal, het verhaal van een ooggetuige - hij weende

verhaal met de verhalen van het Evangelie. Zoozeer is hij overtuigd van de werkelijkheid van hetgeen hij ons berigt. Hooren wij nu Ambrosius:
Sermo XCI: ‘Et Arriani dicunt - non sunt isti martyres, nec torquere diabolum possunt (dit ziet natuurlijk op de bijzonderheid die wij reeds kennen door Augustinus), nec aliquem liberare, cum tormenta daemonum ipsorum voce probentur et beneficia martyrum, remediis caecorum et absolutorum indiciis declarentur. Negant caecum illuminatum, sed ille non negat se sanatum. Ille dicit: Video qui non videbam (hij denkt aan Joh. IX. 25). Ille dicit: Caecus esse desivi et probat facto. Isti beneficium negant, qui factum negare non possunt. Notus homo est, publicis cum valeret mancipatus obsequiis. Seucrus nomine, lanius ministerio... Clamat quia ut contigit fimbriam (hij denkt aan de vrouw, door Jezus genezen van den vloed) de veste martyrum, qua sacrae reliquiae vestiuntur, redditum sibi lumen est. Nonne simile illud est, atque illud quod in Evangelio legimus?’ Hoe karakteristiek is dit laatste. - Ik heb ergens gevonden dat Sidonius Apollin. Ep. VII. 1 insgelijks op dit nu van alle zijden toegelicht verhaal zinspeelt, doch ik heb het niet kunnen nazien en kan dus voor de waarheid er van niet instaan. Verg. verder Mr. OPZOOMER'S *de waarheid en hare kenbronnen* bl. 43-119.

bij het geluid der lofliederen - worden niet meer of minder dan zes (6) wonderen verteld, te weten:

I. door een droom verneemt Ambrosius waar twee martelaren begraven liggen; II. door een geheim van God zijn de lijken dier martelaren jaren lang tegen bederf bewaard gebleven; III. bij het ontdekken en opgraven dier lijken worden er bezetenen genezen; IV. er zijn onreine geesten die een menschelijk lichaam binnentrekken en verlaten; V. die booze geesten, na uit het ligchaam verdreven te zijn, erkennen hunne nederlaag; VI. een blinde wordt ziende als hij den linnen doek eerst met de doodkist van martelaren, daarna met zijne eigene oogen in aanraking brengt. Voorts wordt de genezing van dien blinde zoo verhaald, dat men, door dit feit te loochenen, niet verklaren kan waarom de woede van de Ariaansche Justina op eens merkelijk bedaarde. En zoo weinig wordt het door Augustinusm ogelijk geacht, dat hij zich in de mededeeling van deze bijzonderheid zou hebben vergist, dat hij het alleen aan God dank weet, zoo zijne vergeetachtigheid hem niet ten einde toe verhinderd heeft, deze waarheid te verhalen.

‘Heeft Augustinus ons willen bedriegen, heeft hij zichzelven bedrogen omtrent een omstandigheid, ten opzigte van welke geheel Milaan hem uit den droom

had kunnen helpen? En, afgezien hiervan; zouden wij durven volhouden, dat Augustinus op een der heiligste bladzijden van zijn heilig boek ons een leugen heeft opgedischt en dat zijn christelijk hart tot God durft zeggen: Gij hebt mij dat wonder herinnerd. Heeft dat hart, neen, heeft God hem zoo kunnen misleiden? En wie verklaart ons dan waarom Justina's vervolgingszucht minder hevig brandde? Gij beweert dat dit ook langs anderen weg kan opgehelderd worden, dat wij daartoe de genezingshypothese niet behoeven! Wat spreekt gij van hypothese! Hier is een feit, ons door een christelijk geschiedschrijver geboekt. Verzet u niet langer, maar geloof!' Zoo zou een roomsch-katholiek professor ons gewis indrukwekkend toespreken, en het komt mij voor dat ook de protestantsche hoogleeraar moeielijk geloof kan weigeren aan het Augustiniaansch verhaal. Hier heeft hij nu voor zich een belangrijk stuk van de ervaring der eeuwen. Als wij voortaan bijgeval komen te ontkennen, dat blindheid soms genezen kan door de applicatie van een linnen doek, die met de lijkkist van heiligen in aanraking is geweest, dan zal Dr. Doedes ons vragen: 'leert nu de verkregen ervaring van het voorgeslacht, dat zulk een genezing door zulk een middel onmogelijk is?' Dr. Doedes zal dus dit verhaal van Augustinus allezins geloofwaardig moeten achten, indien hij namelijk aan zijne methode getrouw wil blijven. Ik zie in waarheid niets, dat ons verhinderen mag Augustinus te vertrouwen, niets dan alleen de aprioristische stelling: blindheid geneest niet door een,

met een martelarenlijkkist in aanraking gebragten, linnen doek noch door een ander soortgelijk middel. Maar Dr. Doedes herneemt weder: ‘Gij maakt u schuldig aan een grove petitio principii. Of blindheid op die wijze kan worden weggenomen, dat is juist de vraag, op die vraag kan alleen de geschiedenis ons het antwoord geven. De wijsbegeerte heeft bij dit historisch vraagstuk niets te maken, niets hoegenaamd. Wat haalt gij er uw pantheïstische of deïstische wereldbeschouwing bij! Ik verkwik mij aan de ervaring der eeuwen.’

Nu goed. Wij gelooven derhalve, wij nemen als werkelijk gebeurd aan hetgeen Augustinus ons verhaalt. Wij zijn er van overtuigd: God heeft in een droom iemand bekend gemaakt met de begraafplaats van twee menschen, die sints lang overleden waren. Wij zijn er van overtuigd: een blinde heeft door de aanraking van de kist van twee martelaren het gezigt teruggekregen. Wij zijn er van overtuigd: God heeft deze bijzonderheid aan Augustinus herinnerd opdat hij de groote daden, die God gewrocht had, belijden zou!

Nu goed. Tot den prijs van zulke monstrueuse overtuigingen te moeten koesteren heeft de historisch-kritische methode van Prof. Doedes zich in haar goed regt gehandhaafd. En het is een aangename gedachte, dat, als de hoogleeraar zijne historische kennis eens recapituleert, hij daarin feiten aantreft, zoo grotesk als de bovengenoemde.

Met andere woorden, de historisch-kritische me-

thode, die wij aanprijzen, is reeds door dat enkele voorbeeld - want het is een uit honderden - voor allen geregtvaardigd, die niet gaarne hun geest vullen met allerlei ongerijmdheden. Wij zeggen met alle bescheidenheid maar toch met allen nadruk: Augustinus, gij moogt zoo heilig zijn als gij kunt en een heilige zijt gij ook voor ons, een man in wien de geest van Jezus leefde in zeldzame mate; groote dingen hebt gij gedaan; onsterfelijk zijn uwe verdiensten ten opzigte der kerk; uwe confessiones is een der boeken die niet zijn voortgebragt door den wille der menschen, maar gedreven door den geest van God hebt gij de geschiedenis van uw ziel voor het nageslacht bewaard; dat gij oogen hadt om te zien, en ooren om te hooren; dat gansch Milaan uwe beweeringen, behelsden zij onwaarheid, had kunnen loochenstraffen; dat uw verhaal uitstekend past in geheel het historisch verband, dat gij ons voorstelt: wij denken er niet aan om het tegen te spreken.... Maar dat uw blinde vriend zou genezen zijn op de aanraking van een martelarenlijkkist; dat God door een droom iemands begraafplaats aan een ander zou openbaren; dat, door lijken verdreven, booze geesten hunne nederlaag met eigen mond zouden erkennen, ziet, wij gelooven wel aan een persoonlijk God, maar dat, wezenlijk dat gelooven wij niet.

En waarom zouden wij die taal tegenover Augustinus voeren, die, zoo hij ze nog hooren kon, hem ten diepste zou ergeren en bedroeven? Omdat wij in zijn verhaal niet een gedeelte van de ervaring der

eeuwen voor ons hebben, maar een berigt van een gedeelte van hetgeen vroegere eeuwen als hare ervaring ons mededeelen. De fout van Dr. Doedes ligt in het voorbijzien van deze wettige en onmisbare onderscheiding. Hij spreekt van de geschiedverhalen, alsof wij daarin nu bezaten de ervaring der eeuwen. Hij is het dus, die zich aan een grove petitio principii schuldig maakt. Dat wij in de geschiedboeken bezitten hetgeen men vroeger gemeend heeft te ervaren - wij lichten deze uitdrukking straks toe - spreekt van zelf; maar of het voorgeslacht zich niet bedrogen heeft, of het goed heeft geredeneerd, of de geschiedenis dus werkelijk eenzelvig is met de ervaring der eeuwen, ziedaar juist de kwestie. Derhalve zoolang de vraag nog onbeslist blijft of er ooit wonderen zijn gebeurd, kunnen wij onze eigene ervaring nooit met de ervaring der eeuwen verrijken, om de eenvoudige reden, dat wij, zoolang die vraag niet beslist is, de ervaring, wel te verstaan de werkelijke ervaring der eeuwen, nog niet kennen. Tegenover deze onbekende ervaring hebben wij nu een bekende ervaring, de ervaring namelijk van onze dagen en van den tijd die nog binnen het geheugen onzer vaders ligt. Die ervaring leert ons - niet aan allen wel is waar, maar toch aan Dr. Doedes zoo goed als aan mij - dat lijken niet dan onder zekere natuurkundige omstandigheden tegen bederf bewaard kunnen blijven, dat blindheid - doch ik behoef waarlijk niet uitdrukkelijk te zeggen, hetgeen ieder weet en waaraan ook niemand, zoo er slechts geen dogmatisch belang

in het spel komt, een enkel oogenblik twijfelt. Welnu, laat ons dan van het bekende en erkende uitgaan en daardoor het nog onbekende verleden leeren beoordeelen en begrijpen.

Is de Hoogleeraar met deze methode niet gediend, hoe zou hij dan toch te werk gaan wanneer hij eens geroepen werd, bij voorbeeld om deze kwestie uit te maken: of vroegere geschiedschrijvers al dan niet ligtgeloovig zijn geweest. Voor de wetenschap der historiografie is deze vraag belangrijk genoeg. En deugt de historisch-kritische methode van Dr. Doedes, dan moet zij deugen voor elk geval en dus ook in het nu gestelde bruikbaar zijn. Welnu: zijn vroegere geschiedschrijvers ligtgeloovig geweest of niet? Dr. Doedes zet zich op ons verzoek aan het werk. De geloofwaardigheid der geschiedschrijvers, voor zoover zich die apriori laat bespreken, heeft hij in het algemeen onderzocht en bewezen; tot die verhalen bepaalt hij zich, die men zich moeielijk anders denken kan, dan zoo als zij worden medegedeeld, wanneer men althans niet elk historisch verband verbreken wil. Is dit alles achter den rug, dan zal Dr. Doedes toch wel eindelijk de verhalen zelve der geschiedschrijvers moeten raadplegen. Die verhalen behelzen veeltijds de wonderlijkste zaken, de allerzonderlingste gebeurtenissen. Welk besluit ligt nu voor de hand? Wij kunnen er niet lang over denken, maar Dr. Doedes blijft nog versuft op deze verhalen staren en durft maar niet te zeggen: wat was het voorgeslacht ligtgeloovig! Welneen; want, kwam hij tot deze

conclusie, dan zou hij immers in eigen schatting een grove petitio principii begaan, dan zou hij immers a priori de onmogelijkheid moeten beweeren van datgeen, wat juist die verhalen hem als zeer mogelijk, ja als werkelijk gebeurd leeren kennen. Een fraaije methode, die ons niet eens leiden kan tot beslissing der vraag of de voorvaderen ligtgelooviger zijn geweest in hun geslachte dan wij!

Verlaten wij voor een oogenblik het gebied der eigenlijk gezegde geschiedenis om ons te begeven op dat der tekstkritiek. Tusschen beide bestaat veel overeenkomst. Tekstkritiek is, als theorie opgevat, die wetenschap die ons den waren tekst van een of ander manuscript, waaromtrent wij den auteur zelven niet meer kunnen raadplegen, leert bepalen. Wat zijn nu manuscripten, beschouwd ten opzigte van het doel waartoe wij thans willen komen? Manuscripten zijn aan te merken als verhalen, die ons mededeelen wat een auteur geschreven heeft. Hoe heeft de auteur geschreven? Zóó, antwoordt het manuscript. Nu vraag ik, of wij berusten in dat antwoord. Neen, wij oefenen tekstkritiek uit, d.i. wij onderzoeken of het waarschijnlijk, of het geloofwaardig is dat de auteur zóó geschreven heeft en niet anders. Doch hoe zullen wij daar achter komen? Raadplegen wij ten dien einde de manuscripten zelve, omtrent welker waren tekst wij nog in het onzekere verkeeren? Het zou ons veel baten! Wat wij juist willen weten is dit: of die manuscripten te vertrouwen zijn. Wat doen wij dan? Wij raadplegen uitsluitend het reeds bekende, d.i. de ervaring

die wij met volkomen zekerheid omtrent handschriften hebben opgedaan. Wij gaan na, hoe wij thans schrijven; aan welke vergissingen wij thans zoowel bij het schrijven als bij het overschrijven blootstaan. Geldt het dictaten, dan raadplegen wij de trekken die ons gehoor ons bij het opschrijven van een dictaat spelen kan; eindelijk - want wij behoeven niet alles te noemen - trachten wij ook psychologische invloeden te kennen, die iemands schrijftrant, hij zij auteur of copist, wijzigen en voor een deel bepalen.

Met de ervaring, langs dezen en soortgelijken weg verkregen, komen wij nu ten slotte tot een of ander manuscript uit vorige dagen. Dat handschrift zegt ons: zóó heeft de auteur geschreven. Maar wij lezen en vinden bijvoorbeeld dat, indien de auteur zóó geschreven had, hij zijn geheelen zin eigenhandig zou bedorven hebben. Zijn er ook andere manuscripten van denzelfden tekst? Zij zijn er, wij vergelijken ze; allen zeggen hetzelfde. Nemen wij nu aan, dat een overigens verstandig auteur van tijd tot tijd wel eens in zijn zin een woord plaatst, dat er volstrekt niet bij te pas komt? Zeker niet. Trots alle manuscripten, hoe in het algemeen geloofwaardig en hoe eenstemmig ook, en wel uitsluitend op grond van onze eigene ervaring, werpen wij het zinstorend woord uit den tekst. Ik las nog dezer dagen toevallig in den Charmides van Plato: ....οὐδὲ ταύτη σωφρνσύνη ἄν εἰη μὰλλόν τι τὸ ἡσυχῆ πράττειν ἢ τό σφόδρα τε καὶ ταχέως, οὔτε ἐν βαδισμῷ οὔτε ἐν λέξει οὔτε ἄλλοθι οὐδαμοῦ, οὐδὲ ὁ ἡσύχιος βίος χόσμιος τοῦ μῆ ἡσνχίου σωφρονέστερος ἂν εἴη. ἐπειδη... atl. Het

voorbeeld is zeer eenvoudig. Alle manuscripten geven achter het woord βίος het woord αόσμιος. Nogtans: is er iemand, die zich door het eenstemmig getuigenis van al de manuscipten laat terughouden om achter ἡσύχιος βίος het woord χόσμιος door te halen? Ja er is iemand en het moet Dr. Doedes zijn. Blijft hij getrouw aan zijne methode, dan redeneert hij tegenover de aangehaalde plaats van Plato aldus: ‘Hoe! beweert gij dat een verstandig man geene woorden naast elkander plaatst, die geen dragelijken zin opleveren? Verderfelijk apriorisme! Noodlottige petitio principii! Uwe tegenwoordige ervaring mag u dat geleerd hebben, maar leert nu de verkregene ervaring van het voorgeslacht hetzelfde? Geenszins. Ziehier gantsch betrouwbare manuscripten. Zonder die manuscripten zouden wij Plato's Charmides nooit gekend hebben, en uit hen blijkt derhalve dat, eenmaal althans, een verstandig man een woord heeft gebruikt, waardoor zijn volzin in de war raakt.’

Laat mij nog in een ander opzigt van mijn voorbeeld gebruik mogen maken. Stel u voor, dat gij aan iemand, die nooit grieksche manuscripten gezien en er evenmin ooit van gehoord heeft, vertelt dat men er nu eens woorden in verandert, dan weder woorden tusschenvoegt of doorhaalt, hij zal u misschien naauwelijks gelooven en meenen dat de geleerden al zeer willekeurig met die grieksche manuscripten omspringen. Dit kan er niet gestaan hebben en dát kan er niet gestaan hebben. Waar moet het heen! De deskundige glimlacht en vindt gantsch natuurlijk het-

geen den onontwikkelde verbaast. Welnu, de geschiedenis is niets anders dan een oud handschrift, dat de meest geoefende onder ons behoort te lezen, met de pen in de hand om door te halen en bij te voegen en te veranderen, overeenkomstig het licht dat hij ontvangt van eene ervaring die reeds onomstootelijke zekerheid voor hem heeft.

Wij achten dit punt afgehandeld en komen nu tot een bezwaar, dat vrij algemeen gedeeld wordt en toch zeker ongegrond is. Het is zeer onwetenschappelijk, pleegt men ons te zeggen, absoluut onmogelijk te noemen al wat onze ervaring ons thans als onmogelijk doet kennen. Is het niet de dwaasheid zelve? Welaan, stel dat gij in de vorige eeuw hadt geleefd en dat iemand u gezegd had: de tijd zal komen waarin men ongeloofelijk snel zal reizen in wagens, die door geen dieren worden getrokken; waarin men zonder post- of duivenbode in eenige uren tijding zal hebben uit de verste deelen der aarde, wat zoudt gij geantwoord hebben, gij bekrompen empiricus? Ongeloovig hadt gij het hoofd geschud en gemompeld: onmogelijk! Laat ons dan voorzigtigheid leeren. Omnia jam fiunt fieri quae posse negabam.

Behoeft het ongerijmde van deze redeneering nog betoog? De fout der redeneering ligt hierin, dat men historische stellingen verwart met wijsgeerige stellingen. Ik keer terug tot mijne Augustiniaansche confessiones. Wat loochenen wij hier, zoo men wil, a priori? Dat ten tijde van Augustinus een blinde te Milaan genezen is? Dat de genezing

plaats heeft gehad in de Basiliek van Ambrosius? Dat de oogen van den blinde een oogenblik bedekt zijn geweest met een doek, dien men eerst met een lijkkist van opgegraven martelaren in aanraking had gebragt? Neen, en nog eens neen; hiervan weten wij a priori niets. Roepen wij onmogelijk, dan ontkennen wij a priori dat hier een wonder heeft plaats gegrepen. Maar wat ontkennen wij daarmede? Geenszins een feit, maar de kwalificatie van een feit, een kategorie van verschijnselen. Die ontkenning behelst dus niet een historische maar een wijsgeerige verklaring. En dat een wijsgeerige stelling ook toepasselijk wordt gemaakt op gevallen, die wij zelve niet kunnen waarnemen, is geheel in de orde. Had ik echter in de vorige eeuw de mogelijkheid onzer tegenwoordige spoortreinen geloochend, ik zou dan geoordeeld hebben in t e g e n s p r a a k met hetgeen de ervaring mij toen reeds had geleerd. Leerde de ervaring toenmaals dat er spoortreinen waren? Neen, maar dat kon de ervaring ook niet leeren, niet omdat er toen nog geen spoortreinen bestonden, maar omdat de stelling: er zijn al of niet spoortreinen, volstrekt geene wijsgeerige stelling is, en de ervaring ons alleen wijsgeerige stellingen aan de hand doet. Maar wat leerde mij de ervaring reeds voor honderd jaar, op grond waarvan het mij reeds toen niet vergund was, de mogelijkheid van spoortreinen te loochenen. Zij leerde mij deze algemeene waarheid: er hebben telkens nieuwe uitvindingen plaats, die, eer zij daar zijn, in den regel door niemand worden

voorzien. Gij kunt dus van te voren niet zeggen welke uitvinding er al of niet zal geschieden.

Kiezen wij nu een ander voorbeeld. Stel dat men u insgelijks voor honderd jaar had gezegd: het reizen zal belangrijk bespoedigd worden door den invloed van demonen, of wel, doordat de mensch alsdan vleugelen zal hebben. Hadt gij op die mededeeling uitgeroepen: onmogelijk, gij zoudt volmaakt in uw regt zijn geweest. Waarom? Omdat de ervaring, niet de waarneming, ons toen reeds de wijsgeerige stelling aan de hand deed, dat demonen zonder invloed blijven op de snelheid onzer bewegingen, en dat het bezit van vleugelen niet opgesloten ligt in het zamenstel van het menschelijk organisme. De waarneming doet ons bijzondere gevallen kennen, de ervaring geeft ons algemeene waarheden.

Het onderscheid tusschen waarneming en ervaring wordt door Dr. Doedes, naar het schijnt, geheel miskend. Sprekende van de stelling, ‘wonderen zijn onmogelijk,’ schrijft hij (blz. 8) ‘vooral zij die prijs stellen op de kennis van hetgeen vroeger gebeurd, *waargenomen, ervaren* is, moeten beginnen met haar te verbannen.’ De twee, cursief gedrukte, woorden zijn dus bij hem van gelijke beteekenis. Immers schreef hij reeds vroeger: (blz. 6) ‘Maar wat is de reeds verkregen ervaring? Wiens ervaring bedoelt men? Behoort niet tot de reeds verkregen ervaring ook datgene wat men in vroegere eeuwen werkelijk w a a r g e n o m e n heeft.’ De waarneming van vroegere eeuwen is bij hem dus synoniem met de

e r v a r i n g van vroegere eeuwen. Ziedaar, geloof ik, een logische fout. Tusschen waarneming en ervaring te onderscheiden is van het hoogste belang.

Dat Augustinus werkelijk waargenomen heeft hetgeen hij ons berigt, ik geloof het van harte gaarne; hetgeen ik hem verwijt is dit, dat hij van zijne waarneming niet tot de ervaring is opgeklommen, m.a.w. dat hij zijne waarneming niet met andere waarnemingen, die toch ook ter zijner beschikking stonden, heeft vergeleken, niet in verband heeft gebragt. Over het algemeen kan men zeggen, dat de menschen zeer goed zien en hooren; de onmiddelijke waarneming bedriegt ons zelden; maar de methode der ervaring, die ons de waarnemingen leert gebruiken, zij ontbreekt aan de meesten en van daar zoovele onware mededeelingen, rustende op zoovele onware resultaten, getrokken uit een op zich zelve niet noodzakelijk onjuiste waarneming. Als mijn spiegel van mijn schoorsteenmantel valt, en ik daarna een doode in huis heb, en nu aan mijn buurman bij zijn condoleantiebezoek verhaal dat de dood van mijn huisgenoot reeds te voren aangekondigd is geworden door het vallen van mijn spiegel, dan rust deze mijne mededeeling op eene waarneming, waartegen men niets hoegenaamd kan inbrengen, maar dan zal mijn buurman toch niet gehouden zijn, deze mijne mededeeling voor wezenlijke ervaring aan te zien. De waarnemingen van het voorgeslacht te leeren kennen baart geene moeielijkheid, maar de wezenlijke ervaring die daaruit moet worden afgeleid, kennen wij,

vooral op godsdienstig gebied, misschien nooit. Het was in vorige dagen meestal genoeg, dat de waarneming een dierbaar leerstuk bevestigde of een gevreesde dwaling den kop indrukte om er voetstoots een objectieve waarde aan toe te kennen. Het voorgeslacht deed, waartoe Dr. Doedes ons zou willen verleiden: het vereenzelvigde waarneming en ervaring.

Is het niet overbodig, de voorbeelden te vermenigvuldigen? Heeft Pascal niet waargenomen dat zijn nichtjen genezen is, heeft hij niet waargenomen dat de genezing heeft plaats gehad nadat zij de *Sainte-Épine* had aangeraakt? Waarom zouden wij het in twijfel trekken? Maar moeten wij daarom de ervaring, die hij op deze waarneming bouwde gaaf overnemen; kunnen wij ons hier op Pascals ervaring beroepen? Kunnen wij uit den mond van dezen grooten en godvruchtigen getuige nu gerust en eenvoudig opteekenen: God heeft het nichtjen van Pascal door de *St. Épine* genezen en daarmede de zaak van Port Royal tegenover de vervloekte Jesuiten schitterend gehandhaafd! Doe het wie het lust! Scheppe uit de troebele bron van de ‘ervaring der eeuwen’ wien het onreine vocht aanstaat! Wij vergenoegen ons met de *waarneming* der eeuwen en zullen er zelve wel onze ervaring uit opmaken. Heeft Augustinus, heeft Pascal waargenomen hetgeen zij waargenomen hebben, onze ervaring, rustende ook op hunne waarneming, leert ons dan aangaande vervlogene eeuwen dat men toen al zeer ligtgeloovig en bijgeloovig was, dat het lang geduurd heeft eer men heeft opgehouden

met onpartijdigheid en onbevooroordeeld onderzoek ten offer te brengen aan godsdienstige dweeperij, en dat het dus niet te verwonderen is wanneer de menschen ook nog in onzen tijd wetenschappelijke vraagstukken, die met hun kerkelijk geloof in verband staan, naar een onwetenschappelijken maatstaf beslissen.

Is het derhalve een ongerijmdheid, op grond van eene eenvoudige waarneming de onmogelijkheid van een tegenovergestelde waarneming te beweeren, omdat in zulk een geval waarneming staat tegenover waarneming en niets a priori voor de grootere juistheid mijner eigene waarneming pleit; het is evenzeer ongerijmd wanneer men aan zijne ervaring, dat is, aan zulk een resultaat, als na een voldoend aantal waarnemingen, en in overeenstemming met de voorschriften der empirische methode verkregen is, geen algemeen geldend karakter durft toekennen. Wil men de stelling: ‘wonderen zijn onmogelijk’ werkelijk aantasten, dan moet men bewijzen dat deze wijsgeerige stelling niet op een voldoend aantal, nu nog te controleeren, waarnemingen steunt, of dat voorschriften der empirische methode bij het trekken van het besluit verwaarloosd zijn; dan moet men bewijzen, dat deze wijsgeerige stelling niet steunt op een aantal waarnemingen, dat groot genoeg is om des noods het getuigenis van zulke waarnemingen te overstemmen, die niet meer te controleeren zijn en anders luiden. De waarneming van vroegere eeuwen pleit allezins tegen de stelling: ‘wonderen zijn onmogelijk’; maar de waarneming van de jongste tijden heeft ons ge-

leid tot het besluit dat er niets is, waardoor wij gedwongen worden aan het bestaan van een bovennatuurlijke, ingrijpende oorzaak te denken. Nog eens: dat besluit kunt gij ontzenuwen door het opgegeven middel, maar te verbieden dat wij op onze waarnemingen een wijsgeerige stelling bouwen, en voorts die wijsgeerige stelling algemeen geldend maken ook voor gevallen die wij niet hebben waargenomen, dat staat gelijk met alle wetenschap onmogelijk te maken, dat staat gelijk met het huldigen van een onbepaald scepticisme, waardoor men zich zelfs het regt ontneemt om te zeggen....

Het is inderdaad zoo, hoe overdreven het ook schijne.... waardoor men zich het regt ontneemt om te zeggen: tweemaal twee is vier.

Prof. Doedes schijnt niet te vermoeden, dat de logica ons het regt geeft, op te klimmen tot algemeene waarheden; en schijnt niet te weten hoe men op elk gebied tot algemeene waarheden komt. En bovenal schijnt het hem te ontgaan, dat hij niet op theologisch gebied *om een bepaalde reden* weigeren kan iets te doen, zonder zich op ieder ander gebied voor goed de handen te binden. Hij vergunne mij uit te werken wat ik hier bedoel en daartoe vraag ik hem: hoe zijn wij gekomen tot de algemeene waarheid, dat tweemaal twee vier is, en dat dit zoo is overal en altijd. Wat geeft mij het regt tot die stoute uitspraak? Ik moest liever zeggen, dat tot hiertoe in oneindig vele gevallen, waarin ik de proefneming heb kunnen herhalen, twee met twee ver-

menigvuldigd altijd gebleken is vier te zijn. Verder mag ik immers niet gaan. Is het niet een vooroordeel, een alleronwetenschappelijkst vooroordeel, te beweeren dat tweemaal twee altijd vier tot uitkomst heeft gegeven en zal geven? Is het niet overmoed, staande te houden dat er zich nooit, al blijft de wereld nog millioenen jaren die zij nu is, één geval zal voordoen, waarin tweemaal twee vijf oplevert? Zijn bij het hoogste wezen niet alle dingen mogelijk? Wat durven wij beslissen of het zijne wijsheid niet ten eenigen tijd behagen zal, tweemaal twee vijf te doen zijn! - Wie het dwaas noemt, dat ik de tegenpartij deze vragen in den mond leg, begrijpt de kwestie niet en is een vreemdeling in de logica. Uit een formeel oogpunt is er geen onderscheid hoegenaamd tusschen de stelling: 'tweemaal twee is vier' en de stelling: 'wonderen zijn onmogelijk'. Ik beweer natuurlijk daarmede niet dat de waarheid der laatste stelling even duidelijk in het oog springt, even onomstootelijk vaststaat als de eerste, maar ik bedoel dat wij tot de eene stelling volmaakt op dezelfde wijze, volmaakt langs denzelfden weg gekomen zijn als tot de andere. Tweemaal twee *is* vier, dat is geen axioma, geen zoogenaamde redewaarheid, welk onding geacht zou kunnen worden van zelf te spreken. Niets spreekt van zelf. Onze rede moet de werkelijkheid, moet de natuur *doen* spreken en de genoemde stelling schijnt ons daarom alleen een zoogenaamd axioma, omdat wij zoo on-

eindig dikwijls eene waarneming hebben gedaan, die ons gedurig tot dezelfde uitkomst leidde en die uitkomst ons bovendien van onze eerste jeugd af aan door allen werd ingeprent. Nu moeten wij ons evenwel niet gaan inbeelden, dat in het oneindig groot aantal waarnemingen de grond van onze zekerheid ten opzigte van de stelling: tweemaal twee is vier, gelegen zou zijn. Want, al moet men toegeven dat het aantal waarnemingen waarop die stelling rust verbazend groot is, zoo moet men toch insgelijks erkennen hoe onbeteekenend klein dat aantal is i n v e r g e l i j k i n g met het oneindig aantal gevallen, waarin wij òf de proefneming niet hebben gedaan òf waarin de proefneming nog zal moeten geschieden. Niettemin gevoelt ieder de meest ongestoorde vrijmoedigheid om zoowel voor reeds vervlogen tijden te beweeren, dat tweemaal twee steeds vier is geweest, als om ten dezen te anticipeeren op de zoogenaamde ervaring der toekomstige eeuwen, hoe onmetelijk wij ons dat verschiet ook denken. Welnu, betwist Dr. Doedes ons het regt tot het opmaken van een algemeene, wijsgeerige stelling; en betwist hij ons dat regt op grond daarvan, dat wij alleen onze eigene waarneming hebben geraadpleegd eer wij kwamen tot ons besluit; noemt hij het allerwege toepassen, ja het stellen zelfs en verbindend verklaren van zulk een algemeen geldende waarheid, uit een zeker aantal waarnemingen opgemaakt, noemt hij dat een onwetenschappelijk apriorisme, acht hij dat gelijk te staan met het koesteren van een noodlottig v o o r o o r d e e l (zie blz. 34 der Toelichting), dan

eischen wij, dat Prof. Doedes, zoo er althans nog eenige logica in dit ondermaansche heerscht, in de stelling tweemaal twee is vier, evenzeer een noodlottig ‘v o o r o o r d e e l ’ zie, ‘dat niet verdient in de dienst der onbevooroordeelde en onpartijdige wetenschap gebruikt te worden.’ Want, als ik tot hem kom met een berigt, waaruit blijkt dat twee met twee vermenigvuldigd stellig en zeker vijf tot uitkomst heeft gehad, dan zal hij niet kunnen zeggen: uw berigt is een onwaarheid, want tweemaal twee - *is* vier. Mogt Prof. Doedes dit in een onbewaakt oogenblik ten antwoord geven, ik zou hem immers met het volste regt terstond in de rede vallen, en hem zeggen: ‘dat is juist de vraag, of tweemaal twee nooit vijf heeft opgeleverd, of men teregt beweren mag dat tweemaal twee gelijk vijf te stellen, op eene onjuiste vermenigvuldiging steunt. Bij het onderzoek naar de waarheid van mijn berigt op den voorgrond te stellen dat, juist blijkens de reeds verkregen ervaring, de beweering: tweemaal twee heeft vijf opgeleverd, niet voor geloofwaardig te houden is, zie dat is niets anders dan een petitio principii. Gij neemt de houding aan alsof gij door de reeds verkregen ervaring geleerd hadt, dat tweemaal twee altijd vier moet zijn, en gij hebt toch niets anders gedaan dan iets, dat in vele gevallen gebleken is waar te zijn, nu ook te proklameren als algemeen geldend resultaat van het empirisch onderzoek.’ Wat zou Prof. Doedes tot deze dingen kunnen zeggen? Niets hoegenaamd.

Of zou ik nog uitvoerig moeten bewijzen, dat de genoemde stelling zuiver wijsgeerig is en geenszins een onmiddelijk resultaat van een eenvoudige waarneming? De eenvoudige waarneming leert ons enkel, dat bijvoorbeeld twee appelen vermenigvuldigd met twee appelen vier appelen, twee knikkers vermenigvuldigd met twee knikkers vier knikkers geeft, enz. enz. Spreek ik nu niet van twee bepaalde v o o r w e r p e n , maar van het *getal* twee, dan heb ik van de werkelijkheid geabstraheerd, die mij nergens een getal doet ontmoeten. Om tot dat getal te komen moest ik redeneeren; en daaruit besluiten tot het volgende: hetgeen ik waargenomen heb van twee appelen, twee knikkers, enz. enz., dat is niet slechts een waarheid voor die verschillende en telkens geïsoleerde gevallen, waarin gij de waarneming hebt kunnen doen, dat leidt tot een algemeene waarheid, die altijd en onder alle omstandigheden proefhoudend moet zijn, tot een wet die nooit zal worden verbroken. En nu, al stonden er nog zoo vele getuigen uit het verleden op, die beweerden gemerkt te hebben, dat somtijds tweemaal twee vijf tot uitkomst geeft, gij behoeft hun getuigenis niet te onderzoeken; zeg a priori dat zij geen geloof verdienen.

De stelling: alles heeft een natuurlijke oorzaak, is evenzeer een wijsgeerige stelling; een conclusie namelijk, waartoe onze rede, uitgaande van een zeker aantal waarnemingen, opgeklommen is. Geeft de werkelijkheid ons nooit het getal twee, de werkelijkheid geeft ons evenmin ooit een natuurlijke

oorzaak te aanschouwen, maar gelijk de werkelijkheid ons onder zeer verschillende omstandigheden vier als produkt van tweemaal twee heeft doen kennen, zoo heeft zij ons insgelijks onder zeer verschillende omstandigheden getoond, dat bij de verklaring van bepaalde verschijnselen alleen aan eene natuurlijke oorzaak moet worden gedacht; getoond. dat een natuurlijke oorzaak vaak een vroeger vooronderstelde bovennatuurlijke oorzaak is komen te vervangen; getoond dat men bij eenig geduld ook voor in den aanvang zeer bevreemdende verschijnselen natuurlijke oplossingen vinden kan; en op grond van deze wel partiëele, maar daarom nog niet gebrekkige waarneming, die natuurlijk nog naauwkeuriger te omschrijven zou zijn, stellen wij dit wijsgeerig resultaat, deze algemeen geldende waarheid vast: alles heeft een natuurlijke oorzaak. Ook na deze toelichting mogen wij herhalen: men bewijze ons dat de waarneming, waarop wij de wijsgeerige stelling bouwden niet slechts partiëel maar ook wel degelijk gebrekkig was, gebrekkig blijkens waarnemingen die nu nog te doen zijn maar door ons verwaarloosd werden, en wij zullen terstond onze wijsgeerige stelling verlaten. Maar te verklaren dat, op grond van een algemeene wijsgeerige stelling een speciaal, daarmede strijdig berigt te loochenen, een logische misgreep zou zijn, gelijkstaande met het begaan van een petitio principii, dat verraadt een onbedrevenheid in het redeneeren, die de logica doet blozen.

Wij zijn bij ons geheele betoog uitgegaan van de onderstelling, dat de waarneming der jongste tijden

eenvoudig vlak tegenover de waarneming van het voorgeslacht staat. Is dit nu zoo? Is het voorgeslacht in elk opzigt van intellectuëele en godsdienstige ontwikkeling aan ons geslacht gelijk, zoodat wij alleen op dit punt van onze voorouders verschillen, dat wij naturalisten zijn en zij opregte supranaturalisten? Immers neen. Diezelfde menschen, die tot zoo geheel andere uitkomsten zijn geleid als waartoe wij gedrongen worden, zij hebben schier in alles anders gevoeld, anders gedacht, anders geredeneerd dan wij. Zij hadden behoefte aan dingen die ons tegen de borst stuiten; zij geloofden wegens omstandigheden, die wij, om te kunnen gelooven, aan de vergetelheid moeten prijs geven. Zij vonden zaken fraai en treffend, die ons belachelijk voorkomen. Zij werden gewonnen door argumenten, die ons zouden doen twijfelen aan den ernst van hem, die er heden voor het eerst mede, voor den dag kwam. Het getuigenis dat wij bezitten omtrent de ervaring der voorgeslachten wordt dus belangrijk verzwakt. Hoe zal, bij zooveel verschil in verstandelijke en godsdienstige ontwikkeling, ik zeg niet hunne waarneming, maar hunne zoogenaamde ervaring voor ons eenige de minste waarde of waarheid kunnen behouden! Hoe zullen wij ons ontdoen van het onwederstaanbaar vermoeden, dat geheel hun toestand op hunne vermeende ervaring een hoogst nadeeligen invloed heeft gehad, te meer als wij bedenken, dat er voornamelijk daarom vroeger zulk een verblijdende geloofseenheid heerschte omtrent de geaccrediteerde wonder-ervaring, omdat men bij het

belijden van daarmede strijdige gevoelens terstond opgehangen of verbrand werd; welk verschiet zeker den lust tot wijsgeerig onderzoek niet magtig prikkelt.

Doch het zij zoo. Op de ervaring der voorouders valle niets af te dingen, wat dan nog te denken van hunne historiografie. Is het moeielijk, met vrucht waar te nemen, het is nog oneindig veel moeielijker, het waargenomene goed te vertellen. Kinderen en onontwikkelden kunnen niet eerlijk en zuiver teruggeven hetgeen zij hebben gezien en gehoord. Persoonlijkheden, die aan een sterk gekleurd subjectivisme lijden, zullen bij voorbeeld al de personen die zij in hun verhaal sprekende invoeren juist zoo laten spreken, zoo als zij zelve onder gelijke omstandigheden zouden gesproken hebben. Wij behoeven bij deze overbekende zaken niet langer stil te staan. Wij bezitten dus niet de ervaring maar slechts de waarneming van vroegere eeuwen en niet die waarneming zelve, maar de op schrift gebragte waarneming. En ziedaar dan wat er overblijft van die heerlijke ‘ervaring der eeuwen,’ waaraan Dr. Doedes zich zoo gaarne te goed deed. De springende bron is opgedroogd.

Wij mogen het er nu voor houden, dat men genoegzaam is ingelicht omtrent de wijze, waarop wij behooren te komen tot een algemeene, wijsgeerige stelling, o.a. tot de stelling, ‘wonderen zijn onmogelijk’, en dat ook Dr. Doedes nu zelf zal inzien hoe onjuist de mededeeling is, die hij op blz. 7 en 8 laat volgen: ‘Men neemtde houding aan, zoo schrijfthij, alsof men door de reeds verkregen ervaring geleerd had, dat

wonderen onmogelijk zijn, en men heeft niets anders gedaan, dan eene stelling van het Deïsme of van het Pantheïsme overgenomen, die men nu als resul taat van empirisch onderzoek voorstelt..... Maar als men den zuiver empirischen weg aanbeveelt en volgt, als men van de bijzonderheden uitgaat, de geloofwaardigheid der bijzonderheden onderzoekt en geduldig het oogenblik afwacht, waarop men het oordeel over het geheel zal kunnen uitspreken, als men daartoe verschijnselen wil waarnemen - toch ook de verschijnselen uit vroegere eeuwen (sic)? - hoe komt men dan aan die stelling dat wonderen onmogelijk zijn, indien men haar zich niet heeft laten geven door een godsbegrip, dat de wonderen buiten sluit.' Grooter onwaarheid is zeker van den Utrechtschen leerstoel nooit verkondigd. Prof. Doedes zoeke niet verre van hem, maar in zijne onmiddelijke omgeving den eenvoudigen oorsprong van de stelling, die hij zoo verkeerdelijk op rekening stelt van allerlei ïsmen. Waarlijk, ons godsbegrip heeft met de wording van die stelling niets te maken. Aanmerkt de natuurkundigen. Zij metaphysiceeren niet, zij theologiseeren niet, nogthans gaan zij allen stilzwijgend van de stelling uit: alles heeft een natuurlijke oorzaak; zij rusten niet voor zij die gevonden hebben; en, hoeveel zij ook onverklaard laten, op een verklaring uit het bovennatuurlijke vergasten zij ons nooit. En waarom niet? Omdat zij reeds een aantal waarnemingen hebben gedaan, meer dan voldoende om in hun geest de overtuiging geboren te

doen worden: alles op ons gebied heeft een natuurlijke oorzaak.

Aanmerkt de historici. Een Ranke of Macaulay, een Mignet of Thierry. Zij spinnen niet een pantheïstische webbe, zij zitten niet aan het deîstisch weefgetouw en nogthans: geen hunner heeft ooit een bladzijde geschreven, waaruit niet overtuigend bleek dat zij bij hunne bearbeiding van de bronnen der zoogenaamde profane geschiedenis altijd stilzwijgend uitgaan van de stelling: alles heeft een natuurlijke oorzaak. En waarom dit? Omdat deze koryfeên der historische wetenschap op hun eigen gebied reeds een aantal waarnemingen hebben gedaan, groot en belangrijk genoeg om hen met de overtuiging te bezielen, dat niets historisch geacht kan worden verklaard te zijn, waarvoor geen natuurlijke oorzaak nog gevonden is. Aanmerkt eindelijk de juristen: Zij zaaijen geen causaliteitsbegrippen en zij maaijen geen determinisme; nogthans wordt bij hunne wetsinterpretatie of staatsregtelijke beschouwingen geenerlei supranatureele theorie meer gehuldigd. Ook hier is het pleit voldongen. Stahl zal wel niet meer uit de dooden opstaan.

Nu komt de wijsgeer. Hij neemt waar, hoe wetenschap verkregen wordt; hoe de wetenschappelijke man handelt; van welke stellingen hij stilzwijgend uitgaat; volgens welke wetten de menschelijke geest denkt, en hetgeen al de beoefenaren der wetenschap, elk op eigen gebied, aannemen en verrigten, dat verbindt de wijsgeer tot een geheel, dat

brengt hij onder een bepaalde formule en langs dien weg komt hij o.a. tot de algemeene stelling, die nu niet langer uitsluitend geldt voor één bepaalde, maar voor de menschelijke, wetenschap in het algemeen: alles geschiedt door natuurlijke oorzaken, nergens is de redelijke geest verpligt, tot een bovennatuurlijke oorzaak de toevlugt te nemen. Een non liquet is hem beter dan een supranaturalistische verklaring. De praktijk van de beoefenaren der verschillende wetenschappen vindt in den wijsgeer haar orgaan. Hij systematiseert wat zij dagelijks doen. De natuurkundige bestudeert de natuur, de historicus de geschiedenis en zoo heeft elk zijn vak; maar de wijsgeer - in wijsgeerige vragen natnurlijk alleen deskundig - bestudeert den natuurkundige, den geschiedvorscher, den jurist voor zoover alle deze denken; tracht algemeene resultaten uit hunne wetenschap op te maken en komt alzoo, als hij op het formeele van hunne wetenschap let, tot de kennis en bepaling van het menschelijk denken en redeneeren. Zijn wetboek heet de logica.

Niets verpligt ons dus de wijsgeerige stelling, die wij bespreken, toe te schrijven aan een deïstischen of pantheïstischen oorsprong. Een verstandig man, die liefst van het bekende tot het onbekende besluit, zal ook liefst bij een wetenschappelijk onderzoek niet van een godsbegrip uitgaan. Wat God doen kan of niet kan doen, hij zal het alleen van de ervaring willen vernemen. Maar het verwondert ons dan ook ten hoogste, een wetenschappelijk man te hooren

zeggen, dat hij ‘liever eerst wil onderzoeken of.... men in die wonderen niet alleen dan een onoverkomelijk bezwaar vindt, als men niet aan een persoonlijken, zichzelven bewusten, God gelooft, die zulke wonderen doen kan.’ Maar is dat dan de kwestie? Wie is onwijs genoeg om a priori te zeggen: God kan geen wonderen doen en dus zijn er geen wonderen gebeurd. Zoo als de waard is vertrouwt hij zijne gasten. Zou Dr. Doedes zelf eenvoudig genoeg zijn om, omgekeerd, in het loochenen van wonderen een onoverkomelijk bezwaar te vinden, alleen omdat hij gelooft aan een persoonlijk, zichzelven bewusten God, die wonderen doen kan. Maar weet hij dan a priori hetgeen een persoonlijk, zichzelven bewust God doen kan of niet? En al is hij overtuigd, dat God wonderen doen kan in het algemeen, reikt zijne wetenschap inderdaad zóóver, dat hij uit zou kunnen maken of God zulke wonderen doen kan, als men hier en daar in de geschiedenis geboekstaafd vindt? Hij zal toch niet beweeren, dat God ieder wonder doen kan; dat God elke waarheid, die ónze rede genoopt is aan te nemen, tot leugen maken kan; dat God bijvoorbeeld de uitkomst van tweemaal twee op eens vijf kan doen zijn! Beweert hij het, dan is de Hoogleeraar, wij herhalen het, aan het ergste scepticisme ten prooi; dan hangt al onze kennis af van goddelijke willekeur; dan kunnen wij God niet langer liefhebben met al ons verstand, want ons verstand wordt telkens door God in het aangezigt geslagen. Maar dan zeggen wij: laat ons niet meer

denken of redeneeren, laat ons eten en drinken, want morgen bedriegen wij ons.

Doch neen, wij gaan een betere toekomst te gemoet. Dit zal in het vervolg bij alle verstandigen vaststaan, dat althans in ons nuchter Holland een Godsbegrip nooit de grondslag zal zijn van onze wereldbeschouwing, maar dat omgekeerd onze wereldbeschouwing den grootsten invloed moet uitoefenen op ons Godsbegrip. Of zouden wij ons in dit jaar o.H. 1861. nog illusie kunnen maken omtrent de objectieve waarde van eenig aprioristisch Godsbegrip? Leven wij dan nog in de goede dagen van Baruch d'Espinoza? Is de stormwind der kritische wijsbegeerte dan niet over onze stelsels heengevaren? Heeft Kant te vergeefs geleefd? De dwaas zegt in zijn hart: God is immanent, dus kan hij geen wonderen doen, maar de dwaas zegt evenzeer: God is een persoonlijk, zichzelf bewust wezen, dus kan hij ze wel verrigten. God is niet te kennen dan uit den mensch en uit de natuur. Stellen wij ons dan niet aan de kaak, door uit het onbekende tot iets te willen besluiten.

Is Dr. Doedes verkeerd ingelicht omtrent het karakter eener algemeen wijsgeerige stelling zoowel als omtrent de wijze, waarop wij haar verkrijgen, het verwondert ons dan niet de volgende, anders vrij zonderlinge, verklaring in een geschrift van den Hoogleeraar te vinden. ‘De thesis: ‘wonderen zijn onmogelijk’ verdient niet gebruikt te worden in de dienst der onbevooroordeelde en onpartijdige wetenschap.’ Het noodzaakt ons echter het

een en ander in het midden te brengen tot regt verstand van de ‘onbevooroordeelde en onpartijdige wetenschap.’

De Hoogleeraar eischt kennelijk bijvoorbeeld van de kritiek dat zij, als ze bepaalde berigten gaat onderzoeken, nog geen oordeel zal gevormd, nog in niets partij zal gekozen hebben. Aan dezen eisch ligt ten grondslag een verkeerd begrip van hetgeen men gewoon is ‘Voraussetzungslosigkeit’ te noemen.
‘Voraussetzungslosigkeit’ sluit niet alle vooroordeelen uit; zij maakt den geest niet tot een tabula rasa, dan toch zou zij de dood zijn van alle wetenschap. Neen zij is eenvoudig de gezindheid om niet vooruit vast te stellen, hetgeen nog onderzocht moet worden.

Hieruit vloeit voort, dat men nooit van iemand zeggen kan of hij al dan niet ‘voraussetzungslos,’ d.i. zonder vooroordeelen is, tenzij men eerst met volmaakte naauwkeurigheid heeft geconstateerd, wat die persoon eigenlijk te onderzoeken heeft. Want, behalve omtrent dit ééne, moet hij omtrent alle andere punten zooveel vóóroordeelen hebben als hij maar magtig kan worden. De chemicus heeft bijv. te onderzoeken of er in een maag giftige bestanddeelen zijn opgenomen. Wanneer hij zich nu vooraf een bepaald en vaststaand oordeel heeft gevormd omtrent de verschijnselen, die zich zullen moeten voordoen bijaldien er werkelijk gif in de maag aanwezig is, zal men hem dan verwijten dat zijn onderzoek bevooroordeeld en partijdig is? Wanneer hij omtrent zijne reagentia of omtrent het karakter van andere

hulpmiddelen die ten zijnen dienste kunnen staan niet vooraf onomstootelijke zekerheid bezit, behoeft hij immers zijn onderzoek niet eens te beginnen. Wanneer is daarentegen zijn onderzoek inderdaad bevooroordeeld? Wanneer hij, eer het onderzoek nog heeft plaats gegrepen, reeds vaststelt dat er zeker vergif in de maag moet zijn of dat het er onmogelijk in kan gevonden worden.

Stel ik dus, eer ik de geloofwaardigheid van een wonderverhaal heb uitgemaakt, reeds vast, dat wonderen onmogelijk zijn, zoo kan ik dan alleen geacht worden bevooroordeeld en partijdig te zijn, wanneer de kwestie: zijn wonderen mogelijk, inderdaad het punt is dat, bij de vraag naar die geloofwaardigheid, onderzocht moet worden. Het historisch onderzoek kan dán alleen de stelling: ‘wonderen zijn onmogelijk’ niet opnemen, zonder bevooroordeeld en partijdig te worden, wanneer de kwestie van de mogelijkheid der wonderen werkelijk een voorwerp van historisch onderzoek moet zijn. En dit laatste is juist wat men ten stelligste behoort te ontkennen. Te vragen aan de geschiedenis: wat is er gebeurd, is volkomen redelijk. Te vragen aan de geschiedenis: zijn wonderen mogelijk, is de daad van een krankzinnige. Men kan aan de geschiedenis vragen: zijn er feiten gebeurd, die ten tijde toen ze plaats grepen of daarna voor wonderen zijn gehouden? Geen vraag zoo wettig en zoo juist gesteld. Maar verder kan men niet gaan. Want; te vragen, zijn wonderen mogelijk? dat is te vragen of zij, die zekere feiten voor won-

deren hebben gehouden, zich bedrogen hebben of niet, goed hebben geoordeeld of niet. De bepaling nu van de juistheid van een oordeel, hetzij dat oordeel door ons of door het voorgeslacht wordt uitgesproken, behoort niet aan de geschiedenis, maar aan de filosofie.

Een wonder is niet slechts een feit, maar een feit o p e e n b e p a a l d e wijze opgevat en gekwalificeerd. Vraagt men dus: zijn er wonderen gebeurd? dan doet men twee vragen te gelijk: primo, hebben er feiten plaats gehad, die men voor wonderen heeft gehouden, en ten tweede, is het naar waarheid, dat men die feiten als wonderen heeft gekwalificeerd. Hoe zal nu de beoordeeling van de kwalificatie van een feit aan den historicus verblijven!

Ziehier dus een nieuwe onderscheiding, die door de tegenpartij geheel uit het oog wordt verloren, hetgeen voor hare logische naauwkeurigheid zeker niet pleit. Ik helder de gemaakte onderscheiding met een voorbeeld op. Het is geheel iets anders, te vragen: Is iemand genezen, en geheel iets anders, te vragen: is het wonder van iemands genezing gebeurd? De eerste vraag is historisch, de tweede filosofisch. Wanneer nu in de beantwoording van die historische vraag ligt opgesloten, dat het feit der genezing, zoo het heeft plaats gehad, niet anders dan als bovennatuurlijk feit kan zijn geschied, m.a.w. dat het uitsluitend als bovennatuurlijk feit door de berigtgevers wordt medegedeeld, dan is het historisch onderzoek afgeloopen, dan behoort verder

de wijsbegeerte uit te maken of die opvatting der verhalers toegelaten kan worden of niet. Maakt de wijsbegeerte nu aanmerking op deze opvatting, keurt zij haar af, dan zendt zij het berigt naar de geschiedvorsching terug, die dan of hare bevestiging moet intrekken, d.i. zeggen moet dat het feit niet gebeurd is, of gehouden is aan te toonen, dat het een natuurlijke oorzaak heeft gehad.

Letten wij andermaal op het verhaal van Augustinus. Wat heeft de historicus hier te onderzoeken? Dit: *a*. wordt er werkelijk door overigens geloofwaardige getuigen beweerd dat de blinde door relieken van martelaren genezen is; *b*. laat het verhaal ruimte om te kunnen denken, dat de genezing door een andere oorzaak heeft plaats gehad? Het geschiedverhaal antwoordt: een blinde is genezen, en zijn genezing is een wonder. Zacht wat, valt nu de wijsbegeerte in. Met het eerste berigt zijt gij op uw eigen, met het tweede op mijn terrein, en ik leer dat er geen wonderen zijn. Toch, herneemt de geschiedenis, heeft de genezing plaats gegrepen. Dat is wel mogelijk, besluit nu de wijsbegeerte, maar dan was die genezing, ook al is zij gevolgd op de aanraking van relieken, een volmaakt natuurlijk verschijnsel.

Ook hier bedenke men toch, hoe groot het onderscheid is tusschen waarneming en ervaring. Ik kan waarnemen, dat een blinde geneest; maar het is volstrekt onmogelijk, dat ik w a a r n e e m het tot stand komen van eene genezing door relieken of

door ligting van een katarakt of waardoor dan ook. Ik kan naast de genezing ook nog waargenomen hebben bijvoorbeeld een daaraan voorafgaande aanraking van relieken of ligting van katarakt of iets anders, maar dat er tusschen het eerste verschijnsel: de genezing, en het tweede verschijnsel: de aanraking van relieken, een verband is als tusschen gevolg en oorzaak, dat kan ik door waarneming nooit te weten komen, maar alleen door denken, alleen door een filosofisch onderzoek. Het p o s t h o c geeft de waarneming, nooit het p r o p t e r h o c. Noem ik een verschijnsel een wonder, dan spreek ik over het feit niet op zich zelf, maar in een bepaalde betrekking tot iets anders, en zoodra zulk een betrekking moet beoordeeld worden, heeft de wijsbegeerte het woord, en niemand anders.

Doch Dr. Doedes, altijd sterk in uitvlugten, is ook door dit laatste betoog niet van zijn stuk gebragt. ‘Wat gaat mij de kwalificatie aan, laat mij het feit en ik ben tevreden. Noem het feit zoo als het u belieft, ik schenk u den naam.’ Zoo spreekt Prof. Doedes (blz. 9), waar hij zegt: ‘In plaats van lang over h e t w o n d e r b e g r i p te twisten, moest men liever eerst onderzoeken, of wij niet door de geschiedenis zelve gedwongen worden, die feiten der evangelische berigten, welke wij gewoonlijk wonderen noemen, voor feiten te erkennen.’ Dit is louter onvoorzigtigheid. De feiten, die wij gewoonlijk wonderen noemen, worden ons als wonderen medegedeeld. De verhaler wil ze niet als natuurlijke verschijnselen

opgevat hebben. Onderstel nu dat wij Dr. Doedes aan zijn woord hielden; dat wij al de feiten, die bijv. het N.T. vermeldt, aannamen, maar aan allen een rationalistische duiding gaven, zou Dr. Doedes er mede gediend zijn? ‘Laat ons niet over het wonderbegrip twisten,’ zegt Dr. Doedes met groote kalmte. ‘Laat ons niet over het wonderbegrip twisten.’ Dat wil zeggen, laat ons bij dit onderzoek het meest essentieële van alles onbeslist laten. Als het wonderbegrip niet vaststaat, dan missen wij een der belangrijkste voorwaarden waarop wij alleen de geloofwaardigheid van zekere verhalen kunnen beoordeelen. Maar bovendien: zullen wij niet twisten over het wonderbegrip; zullen wij de zonderlingste feiten gelooven en mogen aanzien voor volmaakt natuurlijke verschijnselen; wat belang heeft de theoloog dan nog bij het constateeren van eenige fysische curiositeiten? Wat theoloog heeft zich in te laten met buitengewone natuurwerkingen? Wat dogmatiek heeft er zich mede te bemoeijen? Wat heeft de gemeente in hare godsdienstige bijeenkomsten er mede van noode. Dat de natuur eens zonderlinge dingen heeft gedaan, dat kan toch de hoeksteen van ons geloof niet wezen.

Maar welligt heeft Dr. Doedes een nieuwe uitvlugt bij de hand. ‘Toegegeven, zal hij zeggen; de vraag, zijn wonderen mogelijk, is een zuivere wijsgeerige kwestie. Ik heb er niets tegen, maar ik beweer eenvoudig dat de tegenwoordige ervaring die vraag nog niet heeft opgelost. Zegt de geschiedenis derhalve: er heeft een genezing plaats gehad en die genezing is

een wonder en rigt ik mij daarna tot het departement der wijsbegeerte met de vraag, of er wonderen kunnen gebeuren, dan zal de wijsbegeerte, volgens mij, ten antwoord moeten geven: non liquet, het is nog niet uitgemaakt, en ziedaar u het regt ontnomen om de geloofwaardigheid van wonderverhalen in twijfel te trekken.'

Uitstekend! Gij zijt dan toch, in weêrwil van het 'Regt des Christendoms,' bij het departement der wijsbegeerte teregt gekomen en, zoo haar n o n l i q u e t mij belet te ontkennen, het verhindert u tevens te stellen en te gelooven. Geven wij elkaêr de hand. Het was mij niet om de onmogelijkheid van wonderen, maar alleen om de methode van bewijsvoering te doen.

Wij kunnen dus een oogenblik rusten en inmiddels herhalen, dat onze polemiek tegen den heer Doedes door enkel wetenschappelijke beweegredenen gedreven wordt. Al dacht ik op kerkelijk gebied zoo als de Hoogleeraar, dan zou ik nog zijne logische beginselen en handelwijze willen bestrijden. Ik acht namelijk de wetenschappelijke rigting die hij volgt verderfelijk voor alle wijsgeerige studie; en de logica, zoo als zij sedert eenige jaren aan de Utrechtsche hoogeschool met zooveel talent wordt onderwezen, kan het getal van hare echte leerlingen niet uitbreiden, zoo lang een redeneermethode als die van Dr. Doedes krediet behoudt. Het is daarom vooral dat ik mij verpligt gevoel, de onhoudbaarheid van hetgeen de Hoogleeraar telkens beweert naar ver-

mogen in het licht te stellen. Of Dr. Doedes ten slotte geacht moet worden een betere opvatting van het Evangelie te hebben dan ik of een ander, is een vraag, die op mijne bestrijding van zijne argumenten niet den minsten invloed heeft.

Wij zijn intusschen verder gegaan en genaderd tot bl. 22 van de eerste redevoering. De Hoogleeraar geeft zelf het doel te kennen, waarmede hij het daar onmiddelijk voorafgaande geschreven heeft: ‘Wij hebben in Baur willen doen zien, hoe weinig het één der bekwaamste vertegenwoordigers van de school, die zich bij uitnemendheid historisch noemt, gelukt is, voor de wonderen iets natuurlijks, voor de wonderen geen onnatuurlijkheden in de plaats te geven en wij weten niet, dat iemand het veel verder dan hij heeft gebragt.’

Men dient namelijk te weten, dat de Hoogleeraar nagenoeg twaalf bladzijden, dat is meer dan een vierde van zijn geheele rede, gewijd heeft aan het betoog - ja, waarvan?...

Baur had beproefd, niet het ontstaan der Christelijke Kerk, maar het ontstaan van der Apostelen geloof aan de opstanding te verklaren. Welnu; Baur kan ons, naar het zeggen van den Hoogleeraar, niet vertellen hoe de Apostelen aan de opstanding van Jezus geloof hebben geslagen, wanneer de opstanding van Jezus niet werkelijk heeft plaats gehad, en het tevens waar is dat de kruisdood van hun Meester den doodsteek had gegeven aan hun vertrouwen op hem als op den lang verwachten Messias. Neen;

dat kan Baur ons niet vertellen. En dat Baur ons dat niet vertellen kan, dat heeft Dr. Doedes ons bewezen. Welnu, het spijt ons voor den tubingschen hoogleeraar; maar wat bewijst dit toch? Doedes heeft zich neêrgezet aan de voeten van Baur en van hem een natuurlijke verklaring van het geloof der opstanding verwacht - doch niet verkregen. Wat heeft deze persoonlijke deceptie van Prof. Doedes met de kwestie te maken? Is een zaak voor geen natuurlijke verklaring vatbaar, omdat Baur haar niet verklaren kan? Als Baur iets niet verklaren kan, heeft dan zijne methode er altijd schuld aan, of kan de schuld ook liggen aan den gebrekkigen staat der hulpmiddelen, die hem ten dienste stonden? En als wij achter een natuurlijke verklaring nog maar niet gekomen zijn, is dat voldoende om ons te doen berusten in een bovennatuurlijke verklaring? Moet er dan altijd volstrekt iets ‘verklaard’ worden; moeten wij verklaren, tegen de klippen aan? Dr. Doedes schijnt het te gelooven. Het geheele betoog (10-22 Mod. of Apost. Christend.) tegen Baur beteekent niets of komt hierop neder: De opstanding is geschied, want anders kunt gij aan het opstandingsgeloof der eerste Apostelen geen mouwen naaijen. Hij schijnt te meenen, dat een historicus zoo wat aan alles mouwen moet naaijen. Ik weet niet, hoe Dr. Doedes aan deze zonderlinge gedachte gekomen is. Des noods, kan zijn eisch nog gelden tegenover den historicus. Maar hij spreekt alsof alle christenen, ten minste alsof alle theologen de

geschiedschrijvers moeten zijn van de eerste christelijke eeuw. Met welk argument Dr. Doedes, niet de kerkelijke geschiedschrijvers, maar gewone christenen van de waarachtigheid van wonderen overtuigen zal, dat is óns nu eens ‘een onoplosbaar raadsel.’ Den kerkhistoricus roept Dr. Doedes gedurig toe: gij kunt met uw geschiedverhaal niet voort als gij wonderen vergeet; maar dat dreigement kan hij toch niet tegenover eenvoudige theologen of gemeenteleden gebruiken, die volstrekt geen plan hebben op het vervaardigen van eene kerkhistorie en die, als zij Dr. Doedes zien bewijzen dat Baur geen natuurlijke en aanschouwelijke voorstelling van een zaak gegeven heeft, daaruit nooit zullen opmaken, dat Baur een bovennatuurlijke verklaring te hulp had moeten roepen; maar daardoor slechts tot dit besluit zullen komen, dat Baur er óf niet van weet, óf niet tijdig genoeg het ontoereikende zijner geschiedkundige gegevens heeft ingezien.

Het is evenzoo gesteld met het tweede voorbeeld, dat Dr. Doedes bijbrengt: de bekeerings-geschiedenis van Paulus. De tubingsche theoloog beweert natuurlijk, dat hier alleen aan een geestelijk proces kan worden gedacht, daar wel niemand weet wat stemmen in de lucht en hemelsche gezigten moeten beteekenen. Hij redeneert aldus: bij Paulus heeft een verandering plaats gehad; de uitwendige oorzaken, die ons volgens het verhaal die verandering moeten verklaren, hebben geen bestand in de werkelijkheid; er valt dus hier alleen te denken aan

een geestelijk proces. Nu antwoordt Dr. Doedes: ‘Weet iemand ons te verzekeren, dat iets slechts als een geestelijk proces gedacht worden kan, dan zal hij ons toch behooren aan te toonen, dat er werkelijk niets dan een geestelijk proces plaats gehad heeft.’ En waarom zal hij dat moeten doen? ‘Omdat hij alzoo zijn regt zal moeten bewijzen tot de stelling, dat het feit of de feiten, die, volgens tot ons gekomen berigten, mede in aanmerking te nemen zijn, bij de beoordeeling van dat proces buiten rekening kunnen gelaten worden.’ Het komt dus nogmaals neder op dit raisonnement: kunt gij bewijzen dat gij ter verklaring van de bekeering van Paulus de uitwendige teekenen, waarvan het verhaal berigt geeft, niet noodig hebt; dat het inwendige proces, dat wij in Paulus mogen onderstellen, zijne verandering voldoende oplost, dan kunt gij het wonder ontkennen en missen; maar kunt gij daarentegen uit dat inwendig proces de bekeering van Paulus niet verklaren, wee dan uw gebeente! Maar ook dit raisonnement geldt natuurlijk uitsluitend tegen iemand, die er volstrekt zijn zinnen op heeft gezet een natuurlijk en door geen wonder gestoord verhaal te geven van Paulus' bekeering. De onpartijdige historicus daarentegen heeft dergelijke maniën niet. Zijn de historische verhalen zoo onvolledig, dat hetgeen hij daarin berigt vindt zich niet natuurlijk laat teruggeven, tenzij men een wonder daarbij opneme, en ziet hij volstrekt geen kans om een natuurlijke toedragt der zaak uit te denken, die zich ten eerste

door het overige dat in het berigt vermeld staat voldoende regtvaardigen laat, en zich vervolgens aan allen aanbeveelt; welnu, dan onderwerpt de historicus zich met nederige onderwerping, en zegt eenvoudig: ‘u niet een legendarisch, maar een zuiver historisch berigt te geven, in den zin waarin deze uitdrukking altijd wordt opgevat, dat is zulk een berigt, waarin ieder gevolg een natuurlijke oorzaak heeft - het is mij tot mijn leedwezen niet mogelijk, maar ik kan er niet aan doen.’ Wie zal nu den o n b e k w a m e n historicus bij de keel grijpen, en hem toeduwen: Ha! ziet gij wel, gij kunt het mij niet verklaren, ongelukkige! Erken, erken het bovennatuurlijke, zeg dat hier eene goddelijke oorzaak heeft ingegrepen, of sneef!

Gij verklaart niets, roept de Hoogleeraar ons gedurig toe; welnu, Professor, en wat verklaart gij dan?

Dr. Doedes dreigtions onophoudelijk met onoplosbare raadselen. ‘Men moet toezien of de wonderen niet zulk een plaats innemen in het verband, waarin zij voorkomen, dat men na hunne verwijdering een onoplosbaar raadsel verkrijgt.’ En op dezelfde bladzijde hooren wij nog eens hetzelfde: ‘Beweert men van de wonderen der Evangelische geschiedenis, dat zij niet tot de feiten behooren, men verkrijgt dan een onoplosbaar raadsel.’ En wanneer men nu de wonderen niet verwijdert, en wanneer men ze nu in de geschiedenis laat staan, heeft men dan welligt geene onoplosbare raadselen meer? Een wonder is een verschijnsel dat aan een bovennatuurlijke oorzaak moet

worden toegeschreven. Een bovennatuurlijke oorzaak valt niet binnen het bereik der menschelijke kennis. Men zou dus meenen dat een wonder niet alleen een raadsel oplevert, maar een raadsel dat uit zijn aard niet voor oplossing vatbaar, dus onoplosbaar is. Maar hoe kan ik dan zeggen dat ik, integendeel, door verwijdering van het wonder een onoplosbaar raadsel verkrijg? Iets is onverklaard. Ik verklaar het door een wonder; nu is het onverklaarde verklaard, ja, maar het raadsel is tegelijk slechts een weinig verschoven. Ik heb één raadsel weggenomen, dat is niet te ontkennen, maar om een ander, een nog veel grooter in de plaats te krijgen: wat is hiermede gewonnen? Natuurlijke verschijnselen kunnen nog wel raadselen maar niet a priori *onoplosbare* raadselen zijn. Bovennatuurlijke verschijnselen zijn altijd en reeds a priori *onoplosbare* raadselen; want het bovennatuurlijke zou zijn karakter verliezen, zoodra ik er een verklaring voor gevonden had.

Bovendien, het doel waartoe Dr. Doedes wonderen aanneemt, wordt niet bereikt. ‘Wonderen,’ zoo spreekt de hoogleeraar, ‘bewaren vaak alleen het historisch verband, dat bij ontkenning dier wonderen verbroken wordt.’ Dit heeft alleen een schijn van waarheid voor hem, die niet weet wat de uitdrukking: *historisch verband* beteekent.

‘Men onderzoeke of de wonderen niet zulk eene plaats innemen *in het verband*, waarin zij voorkomen, dat men na hunne verwijdering een onoplosbaar raadsel verkrijgt.’ Deze raadgeving, die in den mond van

Dr. Doedes elders den vorm van een argument vertoont, keert gedurig terug. Dr. Doedes schermt letterlijk met dat historisch verband, waarvan hij zich een geheel verkeerd begrip maakt. Het beteekent NB. bij hem: den inwendigen zamenhang van een berigt. Ten aanzien van het verhaal, dat wij uit de Confessiones van Augustinus hebben overgenomen, zou Dr. Doedes beweren, dat het historisch verband wordt verbroken zoodra men ontkent dat de genezing des blinden door relieken van martelaren werkelijk heeft plaats gehad. Bedoelt men nu met historisch verband den innerlijken zamenhang van een berigt, dan spreekt het wel van zelf dat die zamenhang verstoord wordt, op het oogenblik dat men er een der vermeldde feiten uit ligt; dit behoefde inderdaad geen betoog. Doch Dr. Doedes bewijst weder te veel. Met zulk een opvatting van het historisch verband kan hij de geloofwaardigheid van bijna ieder berigt goed maken, waarin de verschillende deelen niet opzettelijk elkander tegenspreken. Wanneer ik een veldslag beschrijf, en een der helden de overwinning laat behalen, ten gevolge van den bijstand eener Godheid, die, tot hem nedergedaald, hem onzigtbaar omzweeft en hem ontrefbaar maakt, dan verbreek ik, in den zin van Dr. Doedes, het historisch verband zoodra ik ontken dat die Godheid neêrgedaald is, want dan is zeker vooralsnog de overwinning, door dien held behaald, niet door mij verklaard. Maar wie heeft ooit historisch verband met den innerlijken zamenhang van een berigt vereenzel-

vigd? De innerlijke zamenhang van een berigt bestaat eenvoudig in het verloop der feiten, zoo als dat berigt mij dit verloop voorstelt. Historisch verband daarentegen bezit ik dan eerst, wanneer ik heb aangetoond, niet het empiristisch feit: dat de eene gebeurtenis de andere voortbrengt, maar *hoe* de eene gebeurtenis de oorzaak is geweest van de andere. Innerlijke zamenhang onderstelt ten opzigte der gebeurtenissen eenvoudig een *post hoc*. Historisch verband eischt een *propter hoc*, niets minder. ‘Hoe is dit uit dat voortgekomen?’ Ziedaar de groote en gedurig wederkeerende vraag van hem, die waarlijk zoekt naar historisch verband. Houden wij dit nu vast en zien wij dan of het wonder het historisch verband niet opheft. Hoe is de vervolging der orthodoxe christenen te Milaan ten tijde van Augustinus’ jeugd verflaauwd? Door dat de woede van Justina bedaarde. Hoe is de woede van Justina bedaard? Door den verlevendigden moed en volharding der bevolking. Hoe is de moed der bevolking verlevendigd? Door haar geloof aan de genezing des blinden. Hoe is dat geloof ontstaan? Door dat de genezing des blinden heeft plaats gehad. Hoe heeft zij plaats gehad? Door de aanraking van relieken. Hoe heeft de aanraking van relieken blinden genezen?.....

Nu van tweeën één: òf hier volgt een antwoord dat een natuurlijke verklaring, hetzij geeft hetzij belooft, en dan is het wonder weggenomen; òf er volgt een antwoord dat een bovennatuurlijke oorzaak insluit, een ingrijpen Gods, en dan ligt immers het

historisch verband van dit verhaal tegen den grond, dan hangt het verhaal zelf in de lucht.

Dr. Doedes valt Baur en anderen gedurig lastig met de vraag: hoe is dit geschied en hoe is dat geschied? Hij geeft ons daarmede een uitstekend voorbeeld, maar zoo als men begint, moet men ook voortgaan; niet vragen zoo lang men zelfverkiest, maar zoo lang er te vragen valt. Gesteld dat er tien vragen te doen zijn, zal Dr. Doedes dan beweren dat het historisch verband wèl verbroken wordt wanneer men bijv. op de derde, en dat het niet verbroken wordt wanneer men op de tiende of laatste vraag het antwoord schuldig blijft. Doch de Hoogleeraar is weder zijne eigene methode vergeten. Immers: van welke onderstelling moet men uitgraan als men werkelijk gelooft dat er tusschen de verschillende gebeurtenissen historisch verband moet bestaan? Van de onderstelling, dat ieder feit zijn natuurlijke oorzaak heeft. Maar gaat gij van die onderstelling uit, dan behoeft gij geen woord meer te verliezen om ons terstond te doen inzien dat het wonder het historisch verband opheft.

De fout van Dr. Doedes is dus hierin gelegen dat hij het historisch verband beperkt tot den innerlijken zamenhang van een bijzonder berigt, en daarbij vergeet dat ieder berigt niet slechts innerlijk te zamen moct hangen, maar dat de feiten, in dat berigt verhaald, ook nog ten minste moeten zamenhangen met feiten die in een onmiddelijk voorafgaand, of onmiddelijk daarop volgend berigt worden vermeld. Het ontstaan

der christelijke kerk zal dan eerst zoo verhaald worden dat het historisch verband niet verbroken wordt, wanneer niet alleen het bijzondere berigt van dat ontstaan geene leemten vertoont, maar wanneer er bovendien geen gaping is tusschen dat ontstaan der christelijke kerk en de joodsche geschiedenis, die daar onmiddelijk aan vooraf is gegaan. En hij alleen houdt het historisch verband in het oog, die, al kan hij tusschen het ontstaan der christelijke kerk en het onmiddelijk voorafgaande de gaping nog niet aanvullen, althans geen verhaal geloofwaardig acht, waardoor iedere poging tot aanvulling der gaping reeds terstond onmogelijk wordt gemaakt. Dr. Doedes heeft bij het vraagstuk van de opstanding alleen gedacht aan hetgeen volgen zou, maar volstrekt niet aan het verleden. ‘Zijn de wonderen uit de reeks der feiten verwijderd - dan moet men tot zeer onnatuurlijke onderstellingen de toevlugt nemen’, zoo luidt zijne beschuldiging. Hij schuwt derhalve onnatuurlijke onderstellingen. Ik ook; maar dan vraag ik hem: hoe is uit de joodsche geschiedenis, tot op Jezus, de christelijke kerk of, wil men, het christendom voortgekomen? En nu antwoordt Dr. Doedes: wel, o.a. door de wederbezieling van het lijk van Jezus. Dat hij dit feit gelooft, daar heb ik niets tegen, maar noemt hij dit een n a t u u r l i j k e onderstelling?

Deze vraag geeft mij gelegenheid om op een nieuwe en toch reeds oude logische fout van den Hoogleeraar de aandacht te vestigen. Hij wil volstrekt niet toegeven, dat hij van zijne zijde ook onderstellingen

maakt. Het is aardig den Hoogleeraar op dit punt te hooren: ‘Werkelijk spreekt men ook zonder omwegen (sic) van de o p s t a n d i n g s h y p o t h e s e . Wisten de berigten aangaande Jezus niets van zijne opstanding en zeiden wij: misschien is hij wel opgestaan uit zijn graf; althans, zoo wij dat aannemen is alles verklaard; - dan kon men van de opstandingshypothese spreken; dan kon men zeggen: hoe bevreemdend, dat gij om iets in uwe oogen onbegrijpelijks te verklaren, de toevlugt tot iets onbegrijpelijks neemt; gij wilt van het raadsel bevrijd worden en lost het daarom op door een wonder! ‘Maar,’ besluit Dr. Doedes, ‘hier i s g e e n s p r a a k v a n e e n h y p o t h e s e!’

Hier is natuurlijk wel sprake van een hypothese. En Dr. Doedes zou het tegendeel nooit beweerd hebben, wanneer hij niet omtrent hypothesen even onjuiste denkbeelden koesterde als omtrent het historisch verband der gebeurtenissen. Hoe staat de kwestie? Wij redetwisten over de vraag: Heeft de ligchamelijke opstanding van Jezus plaats gehad al of niet? Zegt Dr. Doedes nu terstond: zij heeft plaats gehad en ik spreek er geen woord meer over, dan heeft hij het regt om te zeggen: ‘er is hier geen sprake van een hypothese,’ want dan is alle discusie aan een eind. Wil Dr. Doedes zich daarentegen, gelijk hij werkelijk doet, de moeite geven om de waarachtigheid van het genoemde feit te bewijzen, dan moet hij natuurlijk niet beginnen met die waarachtigheid reeds vast te stellen, maar dan moet hij die

waarachtigheid beurtelings stellen en stellenderwijs ontkennen; zoo verkrijgt hij een neutraal terrein, waarop nog niets aangaande het punt in kwestie uitgemaakt is en waarop hij zijne tegenstanders kan ontmoeten. Dat wil Dr. Doedes dan ook metterdaad. Hij zegt m.a.w. het volgende: o n d e r s t e l dat het berigt van Jezus opstanding niet geloofwaardig is, dan verkrijgt gij een onoplosbaar raadsel; o n d e r s t e l daarentegen dat het wel geloofwaardig is en alles gaat goed en natuurlijk toe. In deze dubbele onderstelling zoekt hij de geheele kracht van zijn betoog. En dit moet hij niet op eens vergeten. Zijn redeneering treft in het geheel geen doel, wanneer hij ons niet kan aantoonen dat bij de voorloopige onderstelling van de waarachtigheid der opstanding het ontstaan der christelijke kerk geen raadsel meer oplevert. Bij de onderstelling dat Jezus niet is opgestaan wordt alles raadselachtig en onnatuurlijk, ziedaar bijna het eenige argument van den Hoogleeraar. Hij zoekt dus zijn uitgangspunt in het bestaan der christelijke kerk. ‘Verklaar mij hoe die kerk in de wereld is gekomen. Er zijn berigten, omtrent welker geloofwaardigheid nog niets is uitgemaakt, en die ons verhalen: de stichter dier kerk is verrezen. Laat ons nu eens onderstellen, niet dat de Apostelen dit berigten - dat zien wij duidelijk genoeg - maar dat hun berigt waarheid behelst. Wat is dan het gevolg van die onderstelling? Dat het ontstaan der kerk volmaakt verklaard wordt. En wat is, omgekeerd, het gevolg van de onder-

stelling van het tegendeel? Dat niets verklaard wordt. Welnu; hetgeen wij dan eerst als waarheid *onderstelden*, durven wij nu kloek bevestigen. Wij zeggen: de opstanding, zonder welke alles niet slechts onopgelost maar onoplosbaar is, is een waarachtige gebeurtenis.' Zoo en niet anders heeft de Hoogleeraar geredeneerd en hij moest zich dus niet zoo bloot geven als hij werkelijk doet, wanneer hij zegt, dat er hier geen spraak is van een hypothese. Het aannemen van de waarachtigheid der opstanding is natuurlijk niet een hypothese van de Apostelen, maar een hypothese van Dr. Doedes die hij toetst aan de verschijnselen; en, naar de verwijten te oordeelen die hij tot ons gedurig rigt, mag men verzekeren, dat, achtte Dr. Doedes het ontstaan der christelijke kerk door de opstanding *niet* verklaard, ook hij in dat geval aan die opstanding moeielijk gelooven zou. Dr. Doedes begint derhalve met in de geloofwaardigheid van het opstandingsberigt een natuurlijke en aannemelijke hypothese te zien. Hij heeft zich ook hier laten misleiden door een onvolledige uitdrukking Hij is ook hier aan woorden blijven hangen. Hij zegt: de opstanding wordt ons niet als hypothese maar als feit berigt. Zeer waar natuurlijk, maar zoolang wij over de waarachtigheid van dat feit nog twisten, hebben wij niet met de opstanding zelve maar uitsluitend met het berigt van de opstanding te doen, en ons ońderzoek loopt dus allereerst over de geloofwaardigheid van dat berigt waaruit dan later welligt besloten kan worden tot de waar-

achtigheid van het feit. Wat zullen wij nu met die nog onbewezene geloofwaardigheid van het opstandingsberigt aanvangen? Wij kunnen immers niet beter doen dan beurtelings de geloofwaardigheid en de niet-geloofwaardigheid er van te o n d e r s t e l l e n , om dan te zien tot welke aannemelijke slotsom of tot welke énormiteiten wij telkens geraken. Spreekt men derhalve van de opstandingshypothese, dan moet ieder daaronder verstaan de hypothese die, zoo lang nog over de opstanding wordt geredetwist, de geloofwaardigheid van het berigt der opstanding o n d e r s t e l t .

Hebben wij nu dus wel degelijk het regt om van een opstandingshypothese te spreken, dan keren de oude aanvallen op Dr. Doedes terug. Als hij eerst triumfant - maar wij zagen met hoe weinig triumf - heeft gezegd: ‘Wat geeft iemand het regt om van opstandingshypothese te spreken?’ laat hij er onmiddelijk op volgen: ‘Wat geeft iemand het regt om aanmerking te blijven maken op den gang der redeneering van hen, die de opstandingsgeschiedenis zoeken te handhaven met een beroep op het ontstaan der christelijke kerk.’ Wat iemand het regt daartoe geeft? Dit, dat de hypothese, waartoe gij uw toevlugt naamt omdat gij haar aannemelijk vondt, niet aannemelijk is. Men zal opgemerkt hebben, dat de laatste frase van den Hoogleeraar zeer onnaauwkeurig gestileerd is. Hij bedoelt: ‘Wat geeft iemand het regt om aanmerking te blijven maken op den gang der redeneering van hen, die de geloofwaar-

digheid van de opstandingsgeschiedenis aannemelijk zoeken te maken, door aan te toonen, dat alleen bij de o n d e r s t e l l i n g van deze geloofwaardigheid het ontstaan der christelijke kerk werkelijk verklaard wordt.' Maar, zoo gesteld, veroordeelt deze vraag zich zelve. Wij zullen namelijk het regt behouden om Dr. Doedes het regt te betwisten tot het gebruik der wapenen, die hij gedurig tegen ons aanwendt. Wij zullen hem, gaat hij er mede voort, van de verregaandste willekeur en inconsequentie beschuldigen Uwe onderstelling, zegt hij tot anderen, uwe onderstelling dat de opstandingsgeschiedenis niet geloofwaardig zou zijn, wordt gedrukt door dit onoverkomelijk bezwaar dat, valt die geloofwaardigheid weg, het feit zelf der opstanding wegvalt en daarmede het ontstaan der christelijke kerk in de lucht hangt. Gij verklaart dus met uwe onderstelling niet wat te verklaren is.' En als Dr. Doedes dit gezegd heeft, gaat hij zeer bedaard zijn gang en jubelt: (blz. 26 Mod. of Apost. Chr.) 'Het ontstaan der christelijke kerk is geen raadsel meer, als men de geloofwaardigheid van de berigten, volgens welke Jezus opgestaan is, aanneemt. Derhalve; ik maak natuurlijke onderstellingen, gij niets dan gapingen en scheuren.' Het is fraai: de geloofwaardigheid van een wonderverhaal een natuurlijke onderstelling!

Ter dezer zake nu heb ik reeds vroeger een argument aangevoerd, maar dat Dr. Doedes nog nooit heeft wederlegd, en daarom hier eenvoudig door mij herhaald wordt. Een hypothese moet, zeide ik, om

aannemelijk te zijn, twee voorwaarden vervullen. Het is niet genoeg dat zij de feiten verklare die men door haar verklaren wil, zij moet ook in zichzelve geene tegenstrijdigheid, geene onmogelijkheid behelzen.[1)] Heb ik mij bijvoorbeeld bewogen van de eene plaats naar de andere, en berigt u iemand, dat ik daartoe gevlogen heb, dan is deze vlieg-hypothese, d.i. de hypothese van de geloofwaardigheid van het berigt dat ik gevlogen heb, zeer aannemelijk, want zij verklaart volkomen mijne plaatsverandering; en toch zeggen wij dat zij niet aannemelijk is, alleen omdat een mensch - ik hoop, ook volgens Prof. Doedes? - niet vliegen k a n , omdat het o n m o g e l i j k is, dat hij vliegt. Wij blijven derhalve volhouden, dat de Hoogleeraar ons geenszins het scheppen van onoplosbare raadsels kan verwijten, zoolang hij onderstellingen gantsch aannemelijk acht, die zelve de meest onoplosbare raadsels niet alleen medeslepen, maar reeds in zich bevatten.

Laat ons echter de zaak nog uit een ander oogpunt beschouwen, en zien of Dr. Doedes goed heeft opgegeven wat dan eigenlijk door de onnatuurlijke onderstellingen, die uit de ontkenning van wonderen voortvloeijen, het onoplosbare raadsel wordt. Het zal ons spoedig blijken, dat Dr. Doedes zich ook hier heeft vergist. ‘Beweert men van de wonderen der

1) Prof. J.J. PRINS (*de realiteit* enz. bl. 178) noemt deze mijne bewering ‘ligtvaardig’. Hij verpligte mij, met ook de motieven van zijn vonnis mede te deelen.

Evangelische geschiedenis, dat zij niet tot de feiten behooren, men heeft dan het eenige waardoor het ontstaan der christelijke kerk verklaard worden kan, verloren.' Zonder opstanding, geen christelijke kerk; ziedaar de groote, de indrukwekkende stelling die, formeel en aangemerkt als logische conclusie, geheel bezijden de waarheid is. Ik beweer hier niet, dat de opstanding niet heeft plaats gegrepen. Ik beweer hier niet, dat de opstanding niet ten slotte de ware oorzaak is van de christelijke kerk. Ik beweer alleen dat zij, die reeds door de ontkenning der opstanding het ontstaan der christelijke kerk onverklaard achten, zich aan een logische fout schuldig maken.

Het ontstaan toch der christelijke kerk is, hoe men ook over de opstanding van Jezus denke, volmaakt goed verklaard. Waardoor? Eenvoudig door het geloof der discipelen aan de opstanding van den Meester. Ten dezen aanzien bestaat dus tusschen ons geen verschil van gevoelen. Het is nog niemand (gelukkig!) in de gedachte gekomen om te ontkennen of om in twijfel te trekken dat de eerste verkondigers van het christendom met hart en ziel aan de opstanding van Jezus hebben geloofd. Dat geloof is voor vele apostelen een bezielende kracht geweest; het feit, door dat geloof aangenomen, is de grondslag geweest waarop velen hunne overtuiging omtrent den Christus hebben gevestigd en waarop zij zich beroepen hebben, zoo dikwijls zij het gezag van hun Zender wilden doen eerbiedigen. Of de eerste discipelen zich niet omtrent den wezenlijken inhoud van hun opstan-

dingsgeloof vergist hebben; of het geloof aan het materiëele feit niet eenvoudig de tijdelijke vorm is geweest van hunne diep gewortelde overtuiging omtrent den Messias, een overtuiging waarvan veeleer het geloof in de onsterfelijkheid van zijn persoon en werk het wezen uitmaakte; hoe een ‘verstandig en ernstig’ mensch het ongeluk kan hebben, Jezus waarachtige grootheid in zijn leven en kruisdood te miskennen en dan tot de erkenning van die grootheid, ja van de goddelijkheid van Jezus geraakt door de enkele omstandigheid dat de eerst miskende uit het graf verrijst: dat alles hebben wij hier niet te onderzoeken. Zoo veel staat vast, als iets historisch vaststaat, dat der Apostelen geloof aan de opstanding van Jezus de vorm is geweest van de overtuiging, die aan de uitwendige openbaring en vestiging der christelijke kerk ten grondslag heeft verstrekt.

Blijft men nu omtrent de opstanding zelve ongeloovig, wat is dan onverklaard? Geenszins het ontstaan der christelijke kerk, gelijk men tot nog toe met veel ophef heeft beweerd, maar enkel en alleen het geloof van de Apostelen aan de lichamelijke opstanding van Jezus. Dit wordt door Prof. Doedes geheel over het hoofd gezien als hij schrijft: (bl. 29) ‘Wij zeggen e e n v o u d i g : door dat gij de opstanding van Jezus uit de reeks der feiten verwijdert, wordt het geloof der discipelen aan die opstanding e n a l z o o het ontstaan der christelijke kerk een raadsel.’

Welk een logica!

Gij berigt mij dat mijn kind ergens in het water is gevallen. Ik geloof uw berigt en ijl er heen. Inmiddels komt een derde, die de geloofwaardigheid van uw mededeeling ontkent. En nu verzekert gij ‘e e n v o u d i g ’ (sic!): door dat gij den val van het kind uit de reeks der feiten verwijdert, wordt het geloof des vaders en a l z o o zijn haastig weggaan een onoplosbaar raadsel. Nu zal de ander, zoo hij althans eenige logica in zijne hersenen heeft, immers onmiddelijk antwoorden: Wel neen, dat de vader u geloofd heeft moge u verwondering baren, maar dat hij, u geloovende, terstond is weggesneld, dat noem ik zeer natuurlijk en volstrekt geen onoplosbaar raadsel.

Derhalve; wil Dr. Doedes beweren dat het geloof der discipelen aan de opstanding die opstanding zelve tot oorzaak heeft gehad, het staat hem vrij. Maar te zeggen: heeft die opstanding geen plaats gehad dan blijft het ontstaan der christelijke kerk onverklaard, is zich schuldig maken aan een paralogisme van de ergste soort.

En waarom leggen wij den nadruk op hetgeen hier eigenlijk onverklaard blijft? Omdat het, gelijk ieder zal toestemmen, veel minder bezwaar heeft, het geloof der discipelen, dan een feit zoo gewigtig als het ontstaan der christelijke kerk onverklaard te laten. Waarbij dit nog in aanmerking komt. Indien men zeggen kan: de gekruiste jood zou den discipelen altijd een onoverkomelijke ergernis zijn gebleven, wanneer Jezus niet was opgestaan, zoo kan men met evenveel regt de zaak omkeeren en vol-

houden, dat het geloof aan de opstanding van Jezus zich nooit zoo spoedig van de eerste discipelen zou hebben meester gemaakt, wanneer een gekruiste Messias hun werkelijk een zoo onoverkomelijke ergernis ware geweest. Eindelijk verzuime men niet, dit te bedenken. Het geloof aan een wonder is op zich zelf geen raadsel, nademaal minstens negenen-vijftig eeuwen lang allerlei menschen omtrent het gelooven van allerlei wonderen eene merkwaardige bereidwilligheid aan den dag hebben gelegd; en wat nu in het bijzonder het opstandingsgeloof der Apostelen betreft, het laat zich des te gereeder verklaren, nu wij weten dat de kern van dat geloof, hun overtuiging namelijk omtrent des Heilands zegepraal over dood en graf, alles behalve eene illusie was.

Zoo is de zoogenoemde groote vraag van den dag herleid tot evenredigheden, die een weinig minder indrukwekkend en schrikbarend zijn.

Hiermede geloof ik al de wijsgeerige of, wil men, algemeen-logische beginselen te hebben toegelicht, waarvan de Hoogleeraar Doedes is uitgegaan bij zijne bestrijding van de moderne rigting op godgeleerd gebied. Ik hoop dat ik nu op enkele punten uit de wetenschap der logica eenig licht heb doen vallen, en daardoor ook onze godgeleerde discussiën voor het vervolg iets minder ingewikkeld heb gemaakt. Hoe meer men ten onzent in de logica een afzonderlijke wetenschap leert zien, waaraan een

opzettelijke studie moet worden gewijd, hoe meer overeenstemming er zich langzamerhand, ook op godgeleerd gebied, zal vertoonen. Een tal van vragen wordt door de kwestie aangaande de methode van het onderzoek volkomen beheerscht.

Het christelijk godsbegrip.

Ik wensch een enkel woord in het midden te brengen over de volgende stelling van Dr. Doedes: ‘Als bij Dr. P.... w o n d e r e n o n m o g e l i j k z i j n, dan heeft hij van God niet het christelijk Godsbegrip.’

Men kan dus, volgens den Hoogleeraar, het christelijk Godsbegrip niet hebben en wonderen onmogelijk achten. Ik heb er op zich zelf niets tegen, dat Dr. Doedes, indien hij tot dit resultaat meent gekomen te zijn, het als zijne overtuiging uitspreekt; maar het wekt billijke bevreemding, Dr. Doedes deze stelling te hooren verkondigen, niet als gevolg van een grondig betoog, maar als een axioma. Terwijl de Hoogleeraar beweert dat mijn Godsbegrip het christelijk Godsbegrip niet kan zijn, geeft hij mij voor die harde aanklagt ook zelfs niet een schaduw van bewijs. Ik denk er natuurlijk niet aan, hier de voor het publiek weinig belangrijke vraag te behandelen of mijn Godsbegrip al dan niet christelijk verdient

te heeten. Ik kom alleen op tegen het zelfvertrouwen waarmeê de Hoogleeraar het boven alle bedenking verheven acht, dat loochening van wonderen en aanbidding van den God van Jezus onvereenigbaar zijn. Ik wensch voor het minst deze stelling te wisschen uit de rij der axiomata, en er aandachtig op te maken, dat een goede historische methode ons gebiedt uiterst voorzichtig te zijn, eer wij beslissen wat met het christelijk Godsbegrip al of niet bestaanbaar is. Ook hier gaat de Hoogleeraar bloot empiristisch te werk: zijne waarneming mist het heilzame zout der kritiek.

Bij alle verschijnselen, maar vooral bij een verschijnsel zoo zamengesteld als het christendom, komt het er op aan, wel te onderscheiden tusschen de kenmerkende en de onwezenlijke eigenschappen, die men daaraan waarneemt. Dat het christelijk Godsbegrip, gelijk het uit het N.T. kan worden opgemaakt, de mogelijkheid van wonderen insluit, behoeft zeker geen nadere aanwijzing. Maar evenmin behoeft het betoog, dat daarmede nog niets is gezegd. Is het wondergeloof een geloof dat niet slechts facto, maar ook noodzakelijk te zamenhangt met het geloof, dat de christen zich van zijn God heeft te vormen, ziedaar de eigenlijke vraag die hier moet worden uitgemaakt, en nog door andre middelen dan een enkele pennestreek van den Utrechtschen Hoogleeraar.

Onderzoeken wij vooraf, hoe men in het algemeen tusschen de wezenlijke en de toevallige bestanddee-

len van een of ander Godsbegrip leert onderscheiden. En daartoe is het volgende onmisbaar. Men moet nagaan 1°. of sommige bestanddeelen van een bepaald Godsbegrip ook te zamenhangen met andere, niet godsdienstige, begrippen; 2°. of de godsdienst, die ons dat Godsbegrip schonk, zelve gewild heeft dat ook die bestandd eelen onveranderlijk zouden zijn.

Het joodsche Godsbegrip, bijvoorbeeld, in den ruimsten zin des woords genomen, bevatte meer nog dan zijn zuiver godsdienstigen inhoud. Het bevatte namelijk evenzeer denkbeelden, die in naauw verband stonden met de bijzondere bestemming van Israël, met den eigenaardigen toestand waarin het zich tegenover andere volken bevond. De overtuiging, dat God, met uitsluiting van andere natiën, Abrahams nakroost uitverkoren had om zijn naam te kennen en Hem in waarheid te dienen; de overtuiging, dat men God den zevenden dag der week moest heiligen, Hem ter bepaalder plaatse, op voorgeschreven wijze en op gezette tijden moest aanbidden: dit en nog zooveel meer maakte deel uit van het godsdienstig leven der Israëliten en dus ook - wij nemen het woord namelijk in even ruimen zin als Dr. Doedes - en dus ook van hun Godsbegrip. Evenwel Israël houdt op, een volk te zijn. Jeruzalem wordt verwoest. De tempel wordt vernietigd en, reeds eer deze dingen gebeuren, zijn zij een werkelijkheid geworden voor den geest van Jezus. Tallooze begrippen en voorstellingen, die oorspronkelijk met het mozaïsch Godsbegrip te zamenhingen, vallen nu weg

voor den leeraar van Nazareth; nogthans: de God van Israël is zijn God.

Gelijk nu het joodsche Godsbegrip verbonden was met een bepaalde ethnologie, die voor gewigtige veranderingen vatbaar moest zijn - Paulus heeft het, in zijn tijd, met toenmaals bondige redenen betoogd - zoo is het christelijk Godsbegrip van ouds verbonden met een bepaalde kosmologie. Kon nu de ethnologie der Joden niet blijvend zijn, de kosmologie der eerste christenen heeft insgelijks en wel in onze dagen vernietigende invloeden ondervonden. En stond Paulus, hoe ook het farisaïsme hem verketterde, op den bodem van het ware jodendom ofschoon hij geleerd had in de menschheid één geheel te begroeten, men staat dan ook nu nog op den bodem van het ware christendom al heeft men den kosmologischen inhoud van zijn Godsbegrip niet met Paulus gemeen. Want 1° de voorstelling van de mogelijkheid van wonderen staat in verband, niet met den zuiver godsdienstigen, maar met den kosmologischen inhoud van het christelijk Godsbegrip; en 2° het christendom heeft nergens gewild dat zijn kosmologie voor alle eeuwen en geslachten blijvend zou zijn. Het bewijs voor de eerste stelling is overbodig; het bewijs voor de laatste is niet ver te zoeken.

Mag men namelijk enkel op godsdienstig-zedelijk gebied Jezus *de* waarheid noemen, dan vloeit daaruit voort, dat de kosmologische voorstellingen, waarmede zijne uitspraken s o m t i j d s en zelfs zeer zelden zamenhange, niet algemeen verbindend kunnen zijn. Daar komt bij - en dit ziet men te veel over het hoofd -

dat Jezus zich nooit opzettelijk over het vraagstuk der godsdienstige kosmologie, d.i. over de metafysische betrekking tusschen God en de wereld heeft uitgelaten. En het verdient eindelijk niet minder onze aandacht, dat de evangelische voorstelling bijna alles wat zij nu leert o m t r e n t G o d even goed had kunnen leeren, al stond er in den gantschen Bijbel geen enkel wonder vermeld. Predikt het evangelie, dat alle dingen mogelijk zijn bij God, het verzekert ons evenzeer, dat alle dingen mogelijk zijn dengenen, die gelooft. Wat heeft de wonderkwestie te maken met het Godsbegrip, dat wij ons vormen als wij bidden: ‘Onze Vader die in de hemelen woont?’ Het bovennatuurlijke is zeker voor ons niet meer wat het was voor Jezus' eerste hoorders; toch luisteren wij met dezelfde ingenomenheid, die hen bezielde, naar de Bergrede en naar de Afscheidsredenen. Dat Gods werkzaamheid zich nog buiten de werkzaamheid der natuur zou openbaren, het komt ons onwaarschijnlijk voor; moet dat ons verhinderen God te eeren als een liefhebbend Vader en een trouwen Herder? Welk woord van de vele verhevene woorden, die wij in het vierde Evangelie omtrent God, Zijne werking en gemeenschap vinden opgeteekend, moet er wegvallen, wanneer de geloofwaardigheid van wonderverhalen wordt ontkend? Neen, het Evangelie van Jezus is een eeuwig Evangelie. Waar het hart den geest en strekking van zijne leer heeft begrepen, daar kan kritiek noch wijsbegeerte ons het wezen van dat Evangelie ontnemen. Onze kortzigtigheid

moge het christelijke niet langer terugvinden in begrippen die van onze eigene begrippen belangrijk verschillen, het is gelukkig dat het christendom door Jezus niet met een spichtige en onbuigzame sparre is vergeleken, maar met een grooten boom, waarin al de vogelen des hemels kunnen nestelen. Wees slechts een vogel en geen aardworm, en er is plaats voor u.

Maar wat ga ik verdedigenderwijze te werk! Dr. Doedes durft verklaren dat het Godsbegrip van hem, die de mogelijkheid van wonderen l o o c h e n t , het christelijk Godsbegrip niet is. En Dr. Doedes heeft wel het regt tot zulk eene verklaring! Gelooft hij dat wonderen mogelijk zijn? Hij toone ons zijn geloof uit zijne werken.

Het zegt weinig, aan te nemen dat er gedurende één jaar in de geschiedenis of hoogstens drie, wonderen zijn gebeurd, als men zich verder veroorlooft zoo rationalistisch mogelijk ten opzigte van alle niet gewijde of zelfs oud-testamentische wonderverhalen te werk te gaan. Het zegt weinig, theoretisch vast te stellen: God kan wonderen doen. Dit geloof is een dood geloof, zoolang gij niet in uw dagelijksch leven toont, dat gij nog heden de vervulling van deze mogelijkheid verwacht en haar mede in rekening brengt bij uwe overleggingen en uitzigten. Gij gelooft dat God wonderen kan doen. Wat maakt gij al uwe plannen, wat neemt gij al uwe voorzorgen alsof er thans nooit meer van een wonder sprake kon zijn! God geneest blinden zonder tusschen-

komst der heelkunde. Wat antichambreert gij bij den kundigsten oculist van uwe stad en betaalt hem met uw goud, terwijl gij u vergenoegt God te bidden, dat Hij de pogingen van den oogarts zal zegenen. God wekt dooden op uit hunne graven. Wat sluit gij uw vertrek als uw vriend is ontslapen. Gij hebt gebeden om zijn herstel en naauwelijks heeft de koning der verschrikking het dierbare lichaam veranderd in een lijk, of gij zijt zoo ontsteld, dat gij ophoudt met bidden, alsof God wel een noodlottige ziekte maar niet den dood overwinnen kon.

Neen; brengt het christelijk Godsbegrip noodwendig mede, dat men wonderen mogelijk acht, dan moet het leerstuk van deze mogelijkheid niet slechts in onze dogmatiek vermeld staan, dan moet het, als ieder christelijk leerstuk, een levensovertuiging worden, die ons gedrag bezielt en beheerscht.

Waarlijk, als ik wonderen mogelijk noemde, en daarbij aąn onze moderne wondergeloovigen gelijk ware, en daarbij tegenover alle wonderverhalen, op tien of elf na, zoo rationalistisch stond als zij: ik zou mij te diep over mijn ongeloof en dood geloof schamen, om met zooveel voorgewende geestdrift een waarheid te durven verdedigen, die alsdan door mij, even goed als door den eerlijksten materialist, toch metterdaad verloochend wierd.

Indien de Hoogleeraar, die het christendom met de wonderen doet staan of vallen, zich eens naast een Petrus, een Augustinus of een Pascal bevond, waren zij met gelijken geest van onverdraagzaam-

heid bezield als de Hoogleeraar, ik vreeze zeer dat deze echte wondergeloovigen ook hem de broederhand zouden weigeren. Hoe zouden zij hem berispen over zijn dood historisch geloof. - Hier is een afgestorvene, die in haar leven ten zegen was voor velen. Zij kan niet gemist worden. Zie, hoe de stad om haar treurt. Zal de Hoogleeraar het wagen, het sterfhuis binnen te treden; zich met het lijk op te sluiten in een zelfde vertrek, met het vaste en ernstige voornemen om de opwekking van deze afgestorvene te verwachten van een God, die wonderen doet? Zal hij zelfs naar het opvatten van zulk een voornemen staan, als naar een zeldzamen trap van heiligmaking? Hier is een rigting die hij even verderfelijk acht, als Pascal de orde van Loyola. Bidt hij God dat een zijner bloedverwanten moge genezen door een heilige doorne, of op andere miraculeuse wijze, opdat alzoo de waarheid van zijne eigene opvattingen blijke? Ach, de moderne orthodoxie zal ons niet tot het wondergeloof bekeeren. Wij ruilen ons begrip van Gods immanentie, dat ons tot een levensovertuiging is geworden, wij ruilen het niet tegen het zoogenaamd christelijk Godsbegrip der moderne orthodoxie, dat op het uit- en inwendig bestaan van hare belijders geen den minsten invloed heeft. Zij gelooft dat God wonderen doet! De ligtzinnige wereld gelooft het ook en zij verwacht alles van berekening en wetenschap.

Moderne orthodoxie en moderne theologie.

Tusschen de moderne orthodoxie en de moderne theologie bestaat inmiddels deze merkwaardige overeenkomst, dat beide modern zijn.

Niemand die van den boom der kennis gegeten heeft, hoe oud de geloofsbelijdenis zij die hij onderschrijft, of hij is in vele opzigten zeer modern. Op menig punt is de naïveteit verloren en kon men vroeger voetstoots het overgeleverde aannemen, thans kan men zich de moeielijkheden niet langer ontveinzen, die daaraan verbonden zijn.

Dat mag niet uit het oog worden verloren, op welk standpunt men zich ook bevinde. Het is niet goed, den schijn aan te nemen als of er in deze dagen één enkel theologisch standpunt ware, dat zelfs maar eenigzins dien naam verdient te dragen, waarop

men nog in wezenlijke onschuld de traditioneele voorstellingen toegedaan en vreemd zou gebleven zijn aan den strijd tusschen gelooven en denken.

Hiermede is reeds een gewigtige bedenking uitgesproken, die bij ons oprees na de toelichting, die Dr. Doedes van de zoogenaamde moderne theologie gegeven heeft. Wanneer een Hoogleeraar in de godgeleerdheid de moderne theologie als ver schijnsel belangrijk genoeg acht om haar voor zijne studenten in een openingsrede ter sprake te brengen; wanner hij zich de moeite getroost om haar toe te lichten, dan mag men verwachten dat hij voor het minst met een enkel woord toonen zal eenige sympathie, althans eenig medegevoel te hebben voor het lijden en streven waaruit de moderne theologie is voortgekomen, en bijna gelijktijdig is voortgekomen in Duitschland, in Zwitserland, in Frankrijk, in Groot-Brittanje. Dat woord zoeken wij bij Dr. Doedes te vergeefs. Er moge in al de genoemde landen, gedurende een tijdvak van vijf en twintig jaren, een belangrijke beweging plaats hebben op kerkelijk, theologisch en godsdienstig gebied, Dr. Doedes schijnt in die beweging slechts een luim te zien van eenige onrustige geesten, die iets nieuws wenschen; die een Hegelsche en Schleiermachersche klok hebben hooren luiden en waarover Strauss met een zeer smaakvolle frase - wij worden hier namelijk nog eens getracteerd op de worstmassa: ‘het orthodoxe vleesch, het Schleiermachersche spek en de Hegelsche kruiden’ - waarover Strauss, zeg ik, reeds voor eenige jaren

een welverdiend vonnis heeft geveld. Dat de oude theologie in menig opzigt vernieuwing behoefde; dat in onzen tijd bijna niemand meer gevonden wordt, die haar gaaf aanneemt en eerlijk verdedigt; dat er wezenlijke behoeften in onze dagen zijn ontstaan, die door de theologische overlevering evenmin bevredigd kunnen worden, als vroeger de Hervormers het konden door de Scholastiek; dat de moderne theologie, hoe gebrekkig dan ook, nooit zou geboren zijn, indien het met de oude theologie niet in vele opzigten zoo treurig gesteld ware, dat alles ignoreert Dr. Doedes volkomen. Hij alleen, zou men meenen, die een hart had voor de ernstige behoeften, waaraan het aanzijn en het aanzien der moderne theologie gedankt of geweten moet worden, hij alleen kon de man zijn om met kennis van zaken dit gewigtig verschijnsel, zij het ook maar ‘e e n i g z i n s ,’ toe te lichten.

Dr. Doedes denkt er anders over. Bij hem is de moderne theologie op eens uit de lucht komen vallen met een stuk papier in de hand, waarop geschreven stond: ‘dat de nieuwe tijd aan een door vele eeuwen heen voortgezette reeks van de moeielijkste onderzoekingen het inzigt te danken heeft, dat alles in de wereld door een keten van oorzaken en werkingen te zamenhangt, die geene verbreking duldt en dat dit eene overtuiging is, die zoo zeer het bewustzijn van de nieuwe wereldis geworden, dat in het werkelijke leven de meening of bewering, dat een bovennatuurlijke oorzaak, een goddelijke werkzaamheid ergens onmiddelijk ingegrepen heeft, voor een bewijs van onwetendheid of

voor bedrog gehouden wordt.' Waar die overtuiging van daan is gekomen; of zij eenigen grond heeft; of zij eenig goed regt bezit, wat gaat het Dr. Doedes aan! De moderne theologie is nu eens daar met hare ontkenning van het wonder, en als het er op aankomt haar te kenschetsen; haar hoofdbeginsel te ontdekken, dan is er geen lange studie noodig, dan behoeft men volstrekt niet te vragen of zij er in Duitschland uitziet zoo als in Zwitserland, en in Nederland zoo als in Frankrijk. Welneen; zij mag er hier niet anders uitzien als elders. Men behoeft het zoo naauw niet met haar te nemen. Men heeft Karl Schwartz slechts bij zijn kleed te grijpen en uit zijn mond de verklaring op te teekenen: 'hetgeen de moderne theologie eigenlijk is en wil? Het is de leer van den in de wereld met noodzakelijkheid, voortdurend, naar vaste wetten werkenden immanenten God, met uitsluiting van transcendentie, bovennatuurlijkheid, wonder.'

Zoo ligtzinnig en onwetenschappelijk gaat de Hoogleeraar te werk. Hij zal een dogmatisch verschijnsel toelichten, maar het in zijn geschiedkundigen en dus noodzakelijken oorsprong na te gaan, dien oorsprong geschiedkundig te waardeeren zoo als men het met ieder verschijnsel op het gebied der dogmen-historie behoort te doen, hij denkt er niet aan. Hij zal een verschijnsel toelichten, maar te onderzoeken of dat verschijnsel zich ook in verschillende lenden onder verschillend karakter voordoet, het is zijn oplettendheid onwaardig.

Wat nu dit laatste punt betreft, het verzuim waarop ik gewezen heb, is voor een goed deel de veroordeeling van des Hoogleeraars jongste geschrift. Terwijl hij schijnt te spreken van de moderne theologie in het algemeen, handelt hij uitsluitend over haar zoo als zij zich vooral in Duitschland vertoont, en maakt hij zich van alle verdere nasporingen af met de gantsch ongegronde verklaring, dat het ‘niet ligt in een verstandig hoofd zal opkomen, te meenen dat de moderne theologie in Frankrijk of Nederland, of waar zij ook optreedt, de vrijheid heeft om leeringen te verkondigen, die haar, als zij ze in Duitschland predikte, de beschuldiging van inconsequentie zou doen verdienen.’ En opdat Dr. Doedes nu te beter in staat zou zijn, de inconsequenties der moderne theologie, bepaaldelijk der nederlandsche in het licht te stellen, verzekert hij ons eindelijk - en ook dat zonder schijn of schaduw van bewijs te geven - ‘dat de moderne theologie niet enkel een rigting maar een stelsel is, en dat men buitendien met die onderscheiding van stelsel en rigting zoo bijzonder veel niet wint.’

Dr. Doedes vergist zich hier tweemaal. De moderne theologie is geenszins een verschijnsel, bij welks toelichting de geographie niet in aanmerking zou komen. Zij is allerwege geheel zelfstandig ontstaan, in Duitschland, in Frankrijk, in de Nederlanden. In elk dier gewesten heeft zij vele resultaten gemeen, maar zij heeft toch ook overal een verschillenden oorsprong; hetgeen natuurlijk in groote mate op hare verdere ontwikkeling van invloed moet zijn. Wanneer

wij dien verschillenden oorsprong met groote trekken mogen aangeven, dan beweren wij dat de moderne theologie in Duitschland aan de wijsgeerige speculatie, in Frankrijk aan de isagogiek vooral van het N.T., in ons vaderland aan het op den voorgrond stellen der empirische methode haar aanzijn en algemeene verspreiding te danken heeft.

Dit geeft dus in de moderne theologie reeds zoo veel verscheidenheid, dat zij, naar gelang ze duitsch, fransch of hollandsch spreekt, een verschillend formeel beginsel heeft. Het formeele beginsel der moderne theologie in Duitschland zou men welligt op deze wijze kunnen teruggeven: uit het overgeleverd systeem moet geweerd worden al wat strijdt met de leer van Gods immanentie. In Frankrijk zou het zoo kunnen luiden: uit het traditioneele stelsel moet wegvallen al wat een kritische en historische beschouwing van de litteratuur des Nieuwen Verbonds daarin onhoudbaar maakt. In Nederland eindelijk komt dat formeele beginsel hierop neder: de leer der vaderen moet gewijzigd worden naar de uitkomsten die verkregen zijn door toepassing der empirische methode zoowel op fysisch als op ethisch gebied.

Met deze onmisbare onderscheiding is tevens des Hoogleeraars vereenzelviging van stelsel en rigting ten opzigte der moderne theologie veroordeeld. Het is reeds vreemd dat Dr. Doedes, zelfs in abstracto, rigting en stelsel woorden acht van nagenoeg gelijke beteekenis. Tusschen een rigting en een stelsel zal toch wel altijd en overal zooveel onderscheid moeten

aangenomen worden, als er tusschen een oorzaak en haar gevolg aanwezig pleegt te zijn. Een rigting is de moeder van een stelsel. Een rigting gaat in tijd vooraf aan het stelsel dat zij voortbrengt; en aan een rigting kan dan eerst de eisch van streng logische consequentie ook in hare materiëele leerstukken geschieden, wanneer zij zich in een stelsel, zoo als men het noemt, afgesloten heeft. Wil men beweren, dat de moderne theologie, na eerst een rigting te zijn geweest, nu reeds met een stelsel is opgetreden, het zij zoo: wij zullen die bewering gaarne hooren staven; doch de moderne theologie, en welke theologie of filosofie ook, niet te vergunnen dat zij een groot en gewigtig onderscheid make tusschen haar streven en haar stelsel, is een overdrijving, waartoe alleen partijdigheid iemand verleiden kan.

Laat mij alles mogen zeggen wat ik ten dezen op het hart heb. Als ik Dr. Doedes de moderne theologie eenzelvig hoor noemen waar zij zich ook vertoone, hetzij in Duitschland, in Frankrijk of hier; als ik hem volstandig zie weigeren haar enkel als rigting en nog niet als systeem te bespreken, doet hij mij denken aan het oordeel dat een Roomsche zich pleegt te vormen van de Reformatie der zestiende eeuw. Wat weet de Roomschgezinde van de Duitsche en de Zwitsersche Reformatie, wat weet hij van Luthers in onderscheiding van Calvijns formeel beginsel, wat weet hij eindelijk van een reformatorisch streven in onderscheiding van een augsburgsch of geneefsch systeem? Reformatie is reformatie. Hij neemt een harer woord-

voerders, onverschillig waar van daan; ondervraagt hem naar het hoofdbeginsel der hervorming; spoort de consequenties van dat hoofdbeginsel op; tracht ze terug te vinden bij alle hervormden; stuit op allerlei zonderlinge tegenspraak, en schrijft eindelijk een fraai en afdoend boek ‘sur les variations du Protestantisme.’

De Protestantsche godgeleerde haalt bij dergelijke oppervlakkigheid van een Roomschgezinde de schouders op en denkt: de man weet niet beter, al heet hij Bossuët.

Om nu deze discussie eenigzins vruchtbaar te maken, wil ik een paar woorden zeggen over het karakter der nederlandsche moderne theologie; of liever, wil ik eenige bekende omstandigheden herinneren. Dr. Doedes heeft in zijne beide brochures onder de woordvoerders der moderne theologie in ons vaderland genoemd o.a. de HH. Réville, Busken Huet, Kuenen en ook, in zijne eerste brochure althans, mijn naam bij de namen dezer schrijvers gevoegd. Uit onze verhandelingen moet dus, naar het schijnt, de nederlandsche moderne theologie in haar hoofdstrekking gekend worden. Nu vraag ik: waar zijn wij ooit u i t g e g a a n van een Godsbegrip, van de loochening der transcendentie, van de prediking, de uitsluitende prediking der immanentie Gods? Vervolgens: waar hebben wij ooit den volke verkondigd, dat wij een stelsel hadden uitgedacht, waarmede wij een vorig stelsel wilden verdringen? Het antwoord kan niet twijfelachtig zijn. Dr. Réville predikt Gods transscendentie, naar het getuigenis van den Hoogleeraar

zelven. Ds. Huet heeft altijd, evenzeer als Prof. Kuenen, in de moderne w e r e l d -beschouwing, geenszins in een modern-Go d s begrip, den grondslag zijner denkbeelden gezocht. Ikzelf heb naar vermogen de empirische methode verdedigd op fysisch en ethisch gebied, en bovendien alle pantheïstische immanentieleer herhaaldelijk afgekeurd. Eenstemmig zijn wij ten alle tijde geweest in onze opregte betuiging, dat wij er niet aan dachten, ons aan te stellen alsof wij met een systeem gereed waren, waaraan men de vrijheid had van allerlei vragen te doen.

Dr. Doedes schijnt dus te hebben misgetast in de kenschetsing der nederlandsche moderne theologie. Had hij haar getrouw willen afbeelden, hij zou, naar ik meen, tot deze voorstelling gekomen zijn: de moderne theologie is een rigting (niet een stelsel) die, altijd handelend overeenkomstig de voorschriften der (niet empiristische) maar empirische methode, de overgeleverde kerkleer der hervormden wil zuiveren van alle bestanddeelen, die den toets der in- of uitwendige ervaring niet kunnen doorstaan en er op uit is, hetgeen overblijft of vernieuwd voor den dag komt in systematisch verband te brengen, zonder ooit te vergeten dat dogmatisme vaak de dood der wetenschap is geweest en dat geen systeem waar kan zijn, dat door de ervaring, op fysisch of psychologisch gebied, wordt wedersproken.

En wat vloeit nu uit deze definitie voort? Dat de moderne theologie voor alle dingen een zuiveringsproces bedoelt, dat zij tot nog toe opgaat in haar

formeel beginsel en dientengevolge vooralsnog geene andere consequentie begeert dan die gelegen is in de voorzigtige toepassing van haar beginsel, al wat dit te boven gaat aanziende voor laakbare consequenz-macherei.

Hieruit blijkt in de tweede plaats, dat de moderne theologie niet met de traditie, maar alleen met het gezag der traditie breken wil. Zij wil uit eigen oogen zien en onderstelt daarmede de aanwezigheid van een licht, dat in een gegeven geval ook uit de traditie op kan gaan. Zij wil uit eigen oogen zien en neemt de vrijheid ronduit te zeggen wat zij ziet en wat zij niet ziet, en laat zich niet van haar stuk brengen door de overdrijving van vriend of vijand. Het is mogelijk dat de moderne theologie verkeerd ziet en zelfs met blindheid is geslagen, dat is nu de kwestie niet; zij moet op dit oogenblik eenvoudig gekarakteriseerd en geenszins beoordeeld worden.

Ik zal, om volkomen duidelijk te zijn, de moderne theologie een korte poos aan het werk zetten. Dan zal het uitkomen, dat zij vreemd blijft aan alle dogmatisme.

De moderne theologie is in het algemeen op empirische gronden overtuigd, dat men nergens behoeft te denken aan het ingrijpen van een bovennatuurlijke oorzaak. Krachtens die overtuiging, vruchtbaar bij het geschiedkundig onderzoek der letterkunde van Oud en Nieuw Verbond, maakt zij het historisch karakter van vele verhalen des Bijbels hoogst verdacht en tracht dit niet door rationalistische exegese of andere kunstgre-

pen te verbloemen. Niettemin is de moderne theologie op litterarische en psychologische gronden overtuigd van het geheel éénig en onbegrijpelijk verheven karakter, zoowel der meeste Bijbelboeken als van den persoon van Jezus, den leeraar uit Nazareth. Al ziet zij geen s p e c i f i e k onderscheid tusschen de Joodsche en Joodsch-christelijke litteratuur ter eene, en de zoogenaamde profane litteratuur ter andere zijde; geen specifiek onderscheid tusschen menschen in het algemeen en den mensch Jezus, aangezien zij elke litteratuur een vrucht van den menschelijken geest enieder persoon, van wien de geschiedenis spreekt, een product acht te zijn van de menschelijke natuur, toch ziet zij de oneindige superioriteit die den Bijbel boven alle andere godsdienstige boeken kenmerkt niet voorbij; toch ziet zij in Jezus van Nazareth een persoonlijkheid, die een wereldhistorische beteekenis heeft verkregen, waarop tot hiertoe nog niemand een blijvende smet heeft kunnen werpen en wien een naam toekomt boven alle namen. Nu is zij, zoolang ze alle deze dingen ziet, volkomen in haar regt met de tweede overtuiging niet aan de eerste noch de eerste aan de tweede op te offeren. Deed zij dit, zij zou in de fout der dogmatici, der systeemmakers vervallen; en daarmede inconsequent zijn, d.i. handelen in strijd met hare methode, met haar formeel beginsel.

De moderne theologie is gelukkig verstandig genoeg om noch zich zelve, noch iemand anders den eisch te stellen van op staanden voet te verklaren

‘hoe God immanent is in het heelal’ (blz. 21 der Toelichting), daar zij weet dat deze vraag in de filosofie te huis behoort, en slechts een bepaalde vorm is voor het eeuwenheugend en nog onopgelost probleem der wijsbegeerte, waaraan tot nog toe de grootste denkers te vergeefs hunne krachten hebben beproefd; een probleem, dat juist gelegen is in het verklaren van de wijze, waarop men het Algemeene van het Bijzondere, de Eenheid van de Veelheid enz., wel onderscheiden, maar niet afscheiden zal. Hiertoe gelukkig verstandig genoeg, is de moderne theologie evenwel, op grond van het resultaat der ervaring dat alles een natuurlijke oorzaak moet hebben, overtuigd, dat men nooit aan een goddelijke interventie kan gelooven en dat derhalve de betrekking tusschen God en het eindige, een betrekking van welker aanzijn zij vooral door het bestaan der godsdienst kennis draagt, geen andere dan een immanente kan zijn. Niettemin is de moderne theologie overtuigd, dat wanneer zij het feit der godsdienst zoowel als het godsdienstig leven der uitnemendsten op religieus gebied raadpleegt en analyseert, zij daarin onmiskenbare en geenszins toevallige elementen vindt, die enkel bij de aanneming van een persoonlijk God tot hun regt komen. Is zij nu niet gezind, hare overtuiging omtrent hetgeen een wetenschappelijke wereldbeschouwing haar doet kennen op te offeren aan hare overtuiging omtrent hetgeen de historische, d.i. de vergelijkende, studie der godsdiensten haar met groot gezag predikt, noch deze laatste overtuiging aan de eerste, zoo vermijdt

zij de fout der dogmatici, der systeemmakers; zoo blijft zij consequent, d.i. getrouw aan hare methode, aan haar formeel beginsel.

Heeft de moderne theologie van de wijsbegeerte der ervaring geleerd, dat alles een natuurlijike oorzaak heeft, dat alles te zamenhangt door de wet van oorzaak en gevolg, en heef zij aldus eerst a priori, maar daarna ook door eigen waarneming begrepen, dat er in het zedelijk leven van den mensch nergens plaats kan zijn voor het liberum arbitrium, zij moet dan het determinisme zijn toegedaan, m.a.w. zij kan dan geen onverklaarbare interventie van den vrijen, dat is door geen oorzaak bepaalden wil erkennen in de handelingen der menschen. Heeft zij aan den anderen kant insgelijks van de wijsbegeerte vernomen dat het op ieder gebied even onverstandig is, het algemeene in het bijzondere als, omgekeerd, het bijzondere in het algemeene te doen opgaan, en heeft zij eindelijk de waarachtigheid en de beteekenis der menschelijke persoonlijkheid leeren waardeeren, zij koestert dan naast hare deterministische overtuiging ook deze convictie dat iedere moraal valsch is die aan de menschelijke persoonlijkheid geen regt laat wedervaren, die persoonlijkheid verlaagt tot een machine en alle hare daden uitvloeisels noemt van een blind fatum; uitvloeisels, waarvan de mensch niet langer zou beseffen dat het zijne daden zijn en dat hijzelf er rekenschap van verschuldigd is. Zij wil dus ook hier, gelijk overal, dat de consequenties van het eene beginsel begrensd zullen worden

door de consequenties van het tweede en, door alzoo niet toe te laten, dat de ervaring gedeeld of gebroken worde, handelt zij niet dogmatisch, maar consequent, d.i. getrouw aan hare methode, aan haar formeel beginsel.

Wij moeten ons met deze vlugtige schets tevreden stellen. Zij is in elk geval voldoende om een denkbleed te geven van de wijze waarop de moderne theologie te werk gaat. Die theologie ziet, gelijk wij zeiden, uit hare eigene oogen. Zij neemt al de resultaten der ervaring op, eerlijk en ter goeder trouw. Wanneer die resultaten zich nog niet in een welgesloten stelsel laten vereenigen, dan is zij bereid de beperktheid van het menschelijk weten te erkennen; zich te troosten met Xenophanes en zich te herinneren: ‘οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θsoi θνητοϊς ὑπέδειξαν;’ en te belijden, dat zij nog slechts in hope zalig geworden is.

Maar, zal iemand zeggen, zoo geeft de moderne theologie allerlei mysteriën, en zij is immers uitgedacht om alle verborgenheden weg te nemen. Nieuwe mysteriën voor oude verborgenheden; wat winnen wij bij den ruil?

Alsof een theologie, die alle mysteriën ontkende, daardoor nog iets anders dan verregaande onkunde omtrent de problemen van het denken; nog iets anders dan schuldige naïveteit aan den dag zou leggen.

Een theologie, toch altijd menschen-werk, behoeft gewis niet alle mysteriën te verklaren, maar zij is gehouden te verklaren waarom wij mysteriën moeten aannemen. De moderne theologie heeft tegen de oude

kerkleer niet dit, dat zij ons dwong het bestaan van verborgenheden te erkennen, maar dat zij in plaats van ons hiertoe te dwingen als redelijke wezens, d.i. door ons de reden van het aannemen der verborgenheden te doen verstaan, ons enkel daartoe nopen wilde op grond van een gezag, dat. vreemd bleef aan onzen geest.

Er is, men vergunne ons deze benaming, een hemelsbreed onderscheid tusschen de verborgenheden der oude kerkleer, en de mysteriën der moderne theologie. Een verborgenheid bestond uit twee met elkander strijdige termen, waarvan wij niet konden inzien dat zij in de werkelijkheid aanwezig waren. De transsubstantiatie bijvoorbeeld is zulk een verborgenheid en die wij ons niet laten welgevallen, omdat wij wel overtuigd zijn, dat wij in den ouwel brood voor ons hebben, maar niet overtuigd zijn dat wij daarin ook het lichaam van Christus zien. De beide termen, waaruit de verborgenheid gezegd wordt te bestaan, kunnen wij niet constateeren en heeft nooit iemand geconstateerd. Zagen wij in het sacrament des altaars èn brood èn het lichaam van Christus, wij zouden dan noch het brood om het lichaam noch het lichaam om het brood wegcijferen, maar wel gedwongen zijn te erkennen: hier is een mysterie. Een mysterie mag zich dus met het hoofd in de nevelen verliezen, maar met de beide voeten moet het altijd op de aarde, op vasten bodem staan.

Wanneer men nu meer of min ironisch opmerkt, dat mysteriën weder, gelijk men het uitdrukt, in de

mode komen en dat de moderne theologie ook nog heel wat raadselen onverklaard moet laten, dan is die opmerking zelve juist, zoo men slechts het volgende niet over het hoofd ziet. De verborgenheden der oude theologie beleedigen den denkenden mensch, niet omdat het verborgenheden zijn, maar omdat zij willekeurig zijn uitgedacht. De mysteriën der moderne theologie kunnen den denkenden mensch niet beleedigen, aangezien hij ze nergens aanneemt dan waar zijne eigene rede uitmaakt, dat zij aangenomen moeten worden. Een hemeling in menschelijke gedaante, rond wandelend op deze aarde, is eene verborgenheid die onze rede weigert te aanvaarden, wanneer zij wel een menschelijke persoonlijkheid voor zich ziet, maar van een hemelsch voorbestaan geen kennis draagt. Een heilige, geboren uit de zondige menschelijke natuur, is een mysterie, waarvoor onze rede zich buigen moet, zoodra zij èn de zondigheid der menschelijke natuur èn de vlekkelooze reinheid van dien heilige werkelijk geconstateerd heeft. Een geregelde loop der natuur, van tijd tot tijd afgebroken door een goddelijke interventie, is een onaannemelijke verborgenheid, wanneer wij wel den geregelden loop der natuur, maar geenszins een interveniëerende oorzaak waarnemen. Gods betrekking tot de wereld een immanente en God nogthans een persoonlijk wezen dat men liefhebben en aanbidden kan, ziedaar een mysterie dat de rede ongeschonden laat staan, zoodra zij op grond der ervaring tot niets anders dan tot een immanentie

Gods besluiten kan, en evenzeer op grond der ervaring, weigerend het algemeene in het bijzondere te doen opgaan, het godsdienstig gevoel als een zelfstandig gevoel in den mensch eerbiedigt, en in dat gevoel een element opgesloten ziet, dat Gods persoonlijkheid noodzakelijk onderstelt. Een God die alles bestuurt, zonder Wiens wil niets gebeurt, en een mensch die vrij is en krachtens zijn liberum arbitrium Gods plan telkens verijdelen kan, het is eene verborgenheid die onze rede verwerpt, wanneer zij wel genoodzaakt is alles te brengen onder het bestuur van God, maar nergens een liberum arbitrium constateeren kan. Determinisme en achting voor het zelfstandig karakter der menschelijke persoonlijkheid, beide te prediken is een mysterie te leeren, dat onze rede toch aanvaardt, zoodra zij de heerschappij van de wet der oorzakelijkheid op zedelijk gebied aanschouwt en tevens in de menschelijke persoonlijkheid weder een *singulare* erkent dat tegenover het universeele zelfstandig bestaat. In een woord, want het is ook hier noodeloos de voorbeelden te vermenigvuldigen, de verborgenheden der oude theologie waren zamengesteld uit twee termen, waarvan de een ons onbekend bleef en slechts op grond eener zoogenaamde bovennatuurlijke openbaring geacht werd te bestaan; de mysteriën, waarvoor de moderne theologie openhartig uitkomt, moeten altijd zamengesteld zijn uit twee termen, die onze eigene ervaring ons aan de hand heeft gedaan en die wij ieder op zichzelf volledig kennen, al zien wij nog niet welk verband tusschen die beide aanwezig is.

Ik beweer natuurlijk niet dat de genoemde mysteriën werkelijk dien naam verdienen, maar dat ook zij, die ze daarvoor houden, het de moderne theologie nooit tot een verwijt kunnen maken, als deze ze toch blijft prediken. Het was ons hier alleen te doen om het juiste begrip aan te geven van die consequentie, die wij op theologisch gebied vooreerst behooren na te jagen.

Gaat de moderne theologie tot nog toe op in haar formeel beginsel, dan zal zij het voor geen enkel materiëel leerstuk bijzonder warm opnemen. Predikte zij eenig leerstuk, waarvan het later bleek dat het den toets der ervaring niet kon doorstaan, zij zou, om consequent te blijven, dat leerstuk toch weder moeten verwerpen. De moderne theologie werkt dus zoo als men op ieder ander gebied der menschelijke wetenschap sedert jaren en met den besten uitslag gewerkt heeft. De moderne theologie heeft zichzelve geseculariseerd. Zij heeft de Samaritanen tot den tempelbouw toegelaten. Zij wenscht met de kinderen der menschen hunne zekerheid en onzekerheid te deelen. Warsch van alle apriorisme en van alle blinde ingenomenheid met zichzelve, heet zij dan ook ieder welkom, die haar voor een overhaast systematiseeren behoedt; die haar verhindert, zich in te beelden dat zij den steen der wijzen gevonden heeft.

Indien wij eenigzins naar waarheid de Nederlandsche moderne theologie beschreven hebben - voor de Fransche, hadden wij al het licht doen vallen op den kritischen en historischen, maar volstrekt niet specu-

latief-wijsgeerigen arbeid van Scherer, Colani, Reuss, Nicolas, Renan; en zouden wij hebben aangetoond hoe daar vooral isagogische studiën en de daaruit voortvloeijende opvatting van de apostolische theologie als eene zich geregeld ontwikkelende geschiedenis de onhoudbaarheid van de meeste traditioneele voorstellingen voor altijd hebben verraden - indien wij dus eenigzins naar waarheid bepaaldelijk de Nederlandsche moderne theologie beschreven hebben, dan kunnen wij niet gelooven, dat de toelichting, die Dr. Doedes van haar gegeven heeft, bijzonder veel toelicht. Hij heeft haar oorsprong en roeping miskend. Van uit de hoogte zijner dogmatische overtuiging ziet de Hoogleeraar op het wemelend gedierte der moderne theologen neder, en stelt hij zich aan alsof de vragen, die bij dezen hoofd en hart vervullen, hem in het allerminst niet aangaan. Zij zoeken, maar hij heeft gevonden. Hij beoordeelt de moderne theologie met een air alsof zijne moderne orthodoxie, wanneer men ze met dezelfde wapenen bestreed die de Hoogleeraar gebruikt heeft, iederen aanval gerust kon afwachten. Hij schijnt er geen oogenblik aan te denken, dat elke orthodoxe opvatting altijd nog veel onhoudbaarder is dan de moderne, die er voor in de plaats wordt gesteld.

Wij eindigen met dit zoo beknopt mogelijk in het licht te stellen. Volgen wij Dr. Doedes op den voet.

1°. ‘De moderne theologie,’ schrijft de Hoogleeraar, ‘neemt de houding aan, alsof zij de ware voorstelling geeft van de betrekking tusschen God en de wereld, maar het punt, waarop het daarbij vooral aankomt,

het h o e dezer betrekking laat zij geheel in het duister.... Wij ontvangen een formule maar geen sleutel. Van de betrekking tusschen de beide factoren, die wij onderscheiden moeten en niet vereenzelvigen mogen, begrijpen wij nog niets.' Dr. Doedes schijnt nu eens te gelooven, dat de oplossing van dit wijsgeerig probleem tot de taak der theologie behoort en wij mogen hem dus vragen of de oudere theologie ons de ware voorstelling gaf van de betrekking tusschen God en de wereld, en of zij, 'het punt waarop het daarbij vooral aankomt,' in het helderst licht heeft geplaatst? Dr. Doedes schijnt één zaak te vergeten: dat namelijk het christelijk theïsme der moderne supranaturalisten, naast een bovennatuurlijke transscendentie, even goed de immanentie leert. En wat volgt daaruit? Dat het Godsbegrip der moderne supranaturalisten d o o r a l d e b e z w a r e n gedrukt wordt die, ik zal maar zeggen, tegen onze leer van Gods immanentie worden ingebragt en dat zij *(par dessuslemarché)* nog daarenboven met al de moeielijkheden te worstelen hebben, die aan de leer van Gods bovennatuurlijke transcendentie zijn verbonden. Dr. Doedes zou volkomen verstandig handelen, indien hij ons in het naauw bragt door te wijzen op de zwarigheden die de immanentie-leer aankleven zoodra zij van de transscendentie-leer wordt losgemaakt; dan zou hij iets voor zijn eigen standpunt gewonnen hebben. Maar neen; hij bestrijdt de immanentie-leer op zich zelve en toont al de moeielijkheden aan, waarin zij telkens vervalt. Doch hoe nu? Wil het moderne supranaturalisme God

a f s c h e i d e n van de wereld? Neen, slechts onderscheiden. Wil Dr. Doedes beweren dat God n i e t in het heelal woont, dat Hij er niet z e l f b e w u s t in woont, niet als p e r s o o n in woont, dat Hij niet alom tegenwoordig is? Maar h o e staat God dan toch in betrekking tot het heelal? Als Dr. Doedes het weet, houden wij ons voor de mededeeling aanbevolen.

En als de Hoogleeraar nu achter de immanentie gekomen is, zal hij nog de leer der bovennatuurlijke transscendentie moeten verklaren; zal hij nog moeten oplossen deze zwarigheid: hoe het universum ten opzigte van Gods noodzakelijk en eeuwig bestaan een toevalligheid kan zijn, die verdwijnen kan en eens niet bestaan heeft zonder dat het wezen van God hierdoor verandert; zal hij nog moeten oplossen al wat verder de leer der transscendentie medebrengt. Waarlijk, als Dr. Doedes gelijk heeft en de moderne theologie geen licht in de duisternis heeft gebragt, wij houden ons aan zijn woord: er was dan ook een duisternis, die sterk naar licht verlangde.

2°. Dr. Doedes leert bl. 22: ‘men moet de persoonlijkheid, bepaald de zelfbewustheid van God prijsgeven, of erkennen dat het standpunt der immanentie onhoudbaar is.’ Deze frase helpt ons uit den droom. Het standpunt d e r immanentie, zonder eenige nadere omschrijving, is onhoudbaar, wanneer men Gods persoonlijkheid niet prijs wil geven. En daar Dr. Doedes tot dit laatste volstrekt niet overhelt, schijnt men te moeten gelooven, dat bij hem ‘het standpunt der immanentie’ onhoudbaar is. En zoo is

het dan ook. Dr. Doedes begrijpt niet, hoe God met bewustheid woont in de niet bewerktuigde stof, ook niet hoe Hij persoonlijk immanent is in het organisme van planten en dieren. Neen voorzeker, h o e dat alles zoo is, begrijpen wij evenmin, maar dat het, wanneer ik aan God geloof, niet anders wezen kan dan zoo, begrijp ik volkomen. Dr. Doedes niet. Bij hem woont God niet in de onbewerktuigde stof, niet in het organisme van planten en dieren. God is dan van het een en ander de oorzaak op geheel deïstische wijze. Hij heeft de stof eens geschapen en met krachten toegerust; hij voert haar nu misschien nog van buiten af en van tijd tot tijd (bijvoorbeeld alle voorjaars) eenig voedsel van krachten toe; maar God is niet de in hare gevolgen blijvende, w o n e n d e , immanente oorzaak der dingen. Derhalve; wanneer het juist nieuwen toevoer van kracht heeft ontvangen, dan kan het universum, ook als God eens plotseling ophield te bestaan, het nog wel een poosjen uithouden. Het universum kan althans wel één oogenblik bestaan zonder God. En hoe dat kan, begrijpt Dr. Doedes zeker volkomen; immers hij acht het standpunt d e r immanentie onhoudbaar.

3°. ‘Woont God,’ zoo gaat Dr. Doedes voort op bl. 23, ‘woont God in den mensch, dan heeft het geen houding, dan heeft het geen zin, dat de menschen moeten trachten zich met God in gemeenschap te stellen, en is God in hem aanwezig, dan heeft het geen houding en geen zin, dat de mensch God zou aanroepen, tot Hem zou bidden, zijn hart voor Hem zou uitstorten,

iets van Hem zou afsmeeken. Ja men kan zeggen, dat op het standpunt van de immanentie, waar God de oorzaak van alles is en niets geacht mag worden zoo uit of door den mensch te zijn, dat het daarmede beweerd kan worden, niet uit of door God te zijn; dat daar ook godsdienst eigenlijk eene illusie is. Het is niet te veel gezegd, dat godsdienst van den mensch daar in zelfadoratie van den in den mensch immanenten God omslaat.' Hiermede is de godsdienst die Jezus gevoeld en in beoefening heeft gebragt tot een illusie en tot zelfadoratie gemaakt. 'God woonde in' Jezus; Jezus behoefde geen oogenblik te denken 'dat God buiten of naast of tegenover hem stond'; van alles wat Jezus was en had 'was God de oorzaak:' 'van niets kon men beweren: het is uit Jezus en dus niet uit God.' De godsdienst van Jezus was dus illusie en zelfadoratie. Wat bad hij tot den Vader, de Vader hoorde hem immers altijd. Wat ging hij tot den Vader, de Vader was immers altijd met hem. Wat vroeg hij om vergiffenis voor zijne beulen, hij had immers magt de zonden te vergeven. Wat stelde hij zijn geest in de handen van God, hij had immers magt, het leven af te leggen en het daarna weder aan te nemen, hij was immers zelf de opstanding en het leven. Gij zijt in den Vader en de Vader is in U; wat zult gij den Vader aanroepen, o Jezus van Nazareth, wat zult gij voor Hem het hart uitstorten en iets van Hem afsmeeken. Waarlijk; illusie, zelfadoratie, anders niet.

Leeren wij dus van Dr. Doedes wat ware godsdienst

is. God is wel ‘buiten en naast en tegenover’ Dr. Doedes. ‘Hij woont n i e t ’ in den Hoogleeraar. ‘Hij is’ in hem ‘n i e t aanwezig.’ In Dr. Doedes ‘is God n i e t de oorzaak van alles.’ De Hoogleeraar ‘doet dingen die alleen’ uit hem (Z.H.G. namelijk) zijn en niet uit God en daarom; d.i. mede op grond van deze negatiën vleit de Hoogleeraar zich, een godsdienst te bezitten die geen illusie en geen zelfadoratie is.

Hoe men voor dien God, een God niet van nabij, maar van verre, een God die niet in ons woont, en die ons somtijds, voor de dingen namelijk die alleen uit ons zijn, geheel aan ons zelven overlaat, aan eigen kracht en wijsheid; hoe men voor dien God godsdienst kan gevoelen, begrijpt Dr. Doedes vast, maar begrijpt buiten hem zeker niemand.

4°. Bl. 27 vat de Hoogleeraar een uitvoerig betoog in deze korte woorden zamen: ‘De immanente God behoeft zich niet aan den mensch te openbaren, gelijk een mensch zich aan zijn naaste kenbaar maakt; een God, die zich aan den mensch openbaren moet, zal de mensch Hem kunnen kennen, en dat alleen middelijk doet, is zeker niet immanent in hem, woont zeker niet in hem;’ en de moderne theologie zal, volgens Dr. Doedes ‘in groote benaauwdheid verkeeren, zoo men aan haar vraagt, hoe het te verklaren is, dat de een zooveel juister kennis van God heeft dan de ander, hoe het te verklaren is, dat niet alle menschen dezelfde kennis van God hebben.’ Dr. Doedes weet natuurlijk deze laatste omstandigheid, gelijk allerlei

andere zaken, volkomen goed te verklaren. Hij kan zelfs begrijpen, naar het schijnt, hoe een God die in den mensch niet immanent, niet wonende, niet aanwezig is, ja die buiten, naast en tegenover hem staat, hij kan begrijpen, zeg ik, hoe zulk een God zich aan den mensch openbaart. Dr. Doedes heeft ook hier kennelijk de moeielijkheden over het hoofd gezien, die aan het tegenovergestelde van hetgeen hij bestrijdt noodzakelijk verbonden zijn. De vragen die hij opwerpt zijn volkomen gegrond. Neemt men Gods immanentie aan, dan blijft veel onverklaard, o.a. waarom de natuur niet overal even schoon en weldadig is; o.a. waarom niet alle menschen God kennen in gelijke mate en met dezelfde helderheid. Doch als men nu daarom met Dr. Doedes het standpunt der immanentie eenvoudig weg ‘onhoudbaar’ noemt en dus de immanentie loochent, is het dan bijzonder duidelijk hoe de mensch, tegenover God staande, God kennen en gevoelen kan; bijzonder duidelijk, waarom de liefderijke God den een in het duister laat, den ander toelaat, gelijk men zegt, dat hij in het duister blijve; bijzonder duidelijk, hoe de mensch zich met God in betrekking kan stellen? Dit laatste vooral. Dat de eene mensch zich met den ander in betrekking stelt begrijpen wij volkomen, daar beide de menschelijke natuur deelachtig zijn, daar in beide de menschelijke natuur immanent aanwezig is; maar hoe zal een dier zich in gemeenschap stellen met mij en mij kennen en in mij blijven?

Want Dr. Doedes moet leeren dat de mensch staat

tot God gelijk het dier tot den mensch. Immers; is er iets goddelijks in den mensch, dan is God ook in den mensch immanent, of men moet aannemen dat er iets goddelijks kan zijn buiten God, hetgeen onzinnig is.

Spreekt men dus van Gods immanentie en tegelijk van Gods openbaring aan den mensch, men laat dan wel veel onverklaard, maar men heeft althans niet de eerste voorwaarde, waarop onze kennis van God mogelijk is, met eigen hand, zoo als Dr. Doedes doet, vernietigd. Ik vermoed dan ook dat de Gods-openbaring volgens Dr. Doedes, d.i. volgens de moderne orthodoxie, er vrij sociniaansch uit zal zien.

5°. ‘De moderne theologie,’ zegt de Hoogleeraar, in de vijfde plaats, laat het bovennatuurlijke niet toe, maar komt daardoor met de resultaten van de onbevooroordeelde historische kritiek in conflikt, terwijl zij zich te vergeefs op de ontdekkingen der natuurwetenschap beroept.’

Wij hebben het reeds uitvoerig aangetoond: de kwestie van het bovennatuurlijke kan niet door de historische kritiek worden uitgemaakt; zij is een zuiver empirisch-wijsgeerige kwestie. Het is dus onverschillig of de ontkenning van het surnatureele ooit met de resultaten der historische kritiek, in engeren zin opgevat, in conflikt komt. Qui bene distinguit, bene docet; qui non bene distinguit etc. De wijsbegeerte komt er bij Dr. Doedes niet zeer gelukkig af. De oplossing van haar eigen, en van haar diepste probleem, draagt hij aan de theologie op, en het onderzoek naar de formeele kategoriën der verschijnselen (wonderen) geeft

hij present aan de historische kritiek. Een vernieuwde studie van de encyclopedie der wetenschappen zou hier welligt tot minder onnaauwkeurige resultaten leiden. Dat Dr. Doedes zich in de notie van een onbevooroordeelde kritiek of wetenschap kennelijk vergist, is ons reeds gebleken, en het kan ons dus weinig verschrikken indien hij van de een of andere onzer uitspraken beweert, dat zij met de ‘onbevooroordeelde kritiek’ in conflikt komt. Maar er is een nieuwe stelling van den Hoogleeraar, die zeer onze aandacht verdient: ‘Te vergeefs beroept de ontkenning van het bovennatuurlijke zich op de ontdekkingen der natuurwetenschap.’ Deze stelling is stout; hoe wordt zij bewezen?

‘Vestigen wij (blz. 32) de aandacht op hetgeen in de physica, physiologie en chemie, in de geologie, botanie, zoölogie, in de anthropologie den natuuronderzoeker doet verklaren, dat hij er de oorzaak niet van kent. Hoe zal men het eerst bewerktuigde lichaam, de eerste plant, het eerste dier, den eersten mensch, het eerste organieke leven natuurlijk verklaren? Wat spreekt men, alsof er in de natuur nergens iets was te vinden, dat niet uit de natuur te verklaren is?’

Maar Dr. Doedes wederlegt zelf deze zonderlinge taal, die natuurlijk niets hoegenaamd bewijzen kan, als hij zegt: ‘Wij beweren niet dat hetgeen tot heden niet verklaard is geworden uit de natuur, daarom reeds zeker nooit uit haar verklaard zal kunnen worden.’ Uitstekend, wat verlangt men meer?

Doch hoe nu de natuurkundige wetenschap onze ontkenning van het bovennatuurlijke omverwerpen kan, begrijp ik volstrekt niet. De natuurkundige? Dr. Doedes zegt: vestig eens de aandacht op hetgeen hij niet verklaren kan; doch deze eisch is naïf, want onmetelijk is voor den natuurkundige het gebied van het onverklaarde. Hoopt hij nu daarom ooit dat een bovennatuurlijke oorzaak hem een deel van het onverklaarde zal komen ophelderen? Indien Dr. Doedes eens, vol van ontferming, naar een zijner natuurkundige collegaas stapte en hem zeide: collega, u drukt de last van zooveel dat onverklaard is; ik wil dien last verligten; gij suft over deze of die eigenschap der stof: suf niet langer, God heeft die eigenschap zoo gemaakt, God heeft gewild dat zij op de wijze, die u bekend is, zou werken. Wat dunkt u, zou Prof. Doedes bij zijn natuurkundigen ambtgenoot niet terstond op het aangezigt lezen, dat hij volstrekt niet met een bovennatuurlijke verklaring van het onverklaarde gediend is, dat hij liever millioenen zaken onverklaard liet, dan dat hij eens een bovennatuurlijke oorzaak liet interveniëeren, om de eenvoudige reden, dat iets te verklaren uit eene bovennatuurlijke oorzaak volmaakt gelijk staat met het geheel onverklaard te laten.

Tegen de psychologie bezondigt zich voorts de Hoogleeraar als hij schrijft: Zij die ‘g e l o o v e n , dat de oorzaak van het tot heden niet verklaarde, zich toch eens in de wereld der eindige dingen zal laten aanwijzen, mogen niet vergeten dat dit g e l o o v e n

geen zekerheid geeft en daarom ook geen grond mag zijn om iets op te bouwen. Wil men den natuurlijken zamenhang, dien men in de natuur, in de gebeurtenissen van zijnen tijd, in zijn eigen levenservaring opmerkt, ook elders, ook in het verledene o n d e r s t e l l e n , men bedenke dat o n d e r s t e l l i n g geen wetenschap is.' Op deze zonderlinge waarschuwing hebben wij reeds geantwoord. Iets aan te nemen op grond van een voldoende waarneming, noemt Dr. Doedes een g e l o o v e n , dat hem geen zekerheid geeft, en hij g e l o o f t dus slechts, zonder dat hij er iets op durft bouwen, dat tweemaal twee vier is, dat hoogmoed voor den val komt enz. Een resultaat der ervaring tot eene algemeene waarheid te verheffen, en op grond daarvan die waarheid als geldend te beschouwen voor het verleden en de toekomst veroordeelt hij, want zoover krijgt men slechts eene o n d e r s t e l l i n g en geen wetenschap. Dat Dr. Doedes, uit zijn raam springende, op de straat zal vallen, dat o n d e r s t e l t hij slechts, dat weet hij niet. Hier valt niet langer over te spreken, wij deden het dan ook reeds in een vorig gedeelte van dit boek.

Maar het groote argument moet nog komen: 'De zekerheid, die wij door de wetenschap hebben, dwingt ons volstrekt niet het bovennatuurlijke te ontkennen,' want.... 'wij weten veel te weinig van de laatste oorzaken der naturverschijnselen, om ons, zonder ons bij deskundigen belachelijk te maken, zoo apodictisch tegen het bovennatuurlijke te kunnen uitlaten.'

Wij antwoorden hierop met een wedervraag: waarom onze geringe kennis van de laatste oorzaken der dingen ons tot het aannemen van het bovennatuurlijke leiden zal? Doch dit is in overeenstemming met den gewonen regel: Wat gij uit de natuur niet verklaren kunt, dat is bovennatuurlijk. Zoo heeft Dr. Doedes ons reeds medegedeeld, dat wij Jezus niet zondeloos en tegelijk een product der menschelijke natuur mogen noemen. En waarom niet? Omdat een zondelooze geen product kan zijn der menschelijke natuur.

Men zou Dr. Doedes met reden kunnen vragen, hoe hij dit met zooveel zelfvertrouwen durft verzekeren. Hij g e l o o f t dat de menschelijke natuur nooit een zondelooze heeft kunnen voortbrengen, doch dat ‘gelooven geeft geen zekerheid en mag daarom ook geen grond zijn om iets op te bouwen.’ Wil hij hetgeen hij thans ziet gebeuren, dat namelijk enn zondige altijd een zondige voortbrengt, wil hij dat ook in het verledene o n d e r s t e l l e n , ‘hij bedenke dan dat onderstelling geen wetenschap is.’ Maar dit laten wij rusten, veeleer opkomende met allen ernst tegen de noodlottige gewoonte van Dr. Doedes en anderen om, zoodra wij het bovennatuurlijke ontkennen, terstond te komen aandraven met een schat van raadselen, die wij nu gehouden zijn te verklaren. ‘Gij wilt ook alles begrijpen,’ ziedaar wat de eenvoudige leek ons soms voor de voeten werpt, en ziedaar ook wat de Utrechtsche Hoogleeraar in de godgeleerdheid schijnt te denken van hem, die opgehouden heeft het supranaturalisme te huldigen. Hierop kunnen wij na-

tuurlijk niets anders zeggen dan dit: voorzeker, ik wensch alles te begrijpen, gelijk ik meer pia vota heb, die ik allen aan de toekomst overlaat; maar opdat ik intusschen niet alles maar een klein weinigjen begrijpe, wil ik ten minste bevrijd zijn van het schild der onkunde, van het traditioneel vooroordeel: de aanneming van het bovennatuurlijke; een vooroordeel dat ik van de voorgeslachten heb geërfd, maar dat door niets bevestigd wordt van al hetgeen ik zelf met eigen oogen waarneem, door niets van al hetgeen ikzelf met eigen nadenken ervaar. Het supranaturalisme af te leggen is niet te zeggen: ik begrijp en verklaar alles, maar het is te zuchten: Ach, laat mij althans iets begrijpen! Laat mij niet langer heengezonden worden met groote woorden en vrome klanken; laat mij ook op theologisch gebied een ernstige poging mogen wagen om de oorzaak op te sporen van hetgeen tot hiertoe in de lucht hing!

Maar de Hoogleeraar jaagt ons een schrik aan. ‘Wij kunnen ons niet zoo apodictisch tegen het bovennatuurlijke uitlaten,’ verzekert hij ons, ‘zonder ons bij deskundigen belachelijk te maken.’

Deskundigen? Wie zijn hier de deskundigen? Het geldt een wijsgeerige vraag: de vraag of er in het algemeen een onderscheid mag worden gemaakt tusschen het goddelijke en het natuurlijke, of er een bovennatuurlijke orde van zaken mag worden aangenomen. De deskundigen ten opzigte dezer wijsgeerige vraag zijn, zou men meenen, de wijsgeeren. Neen; volgens Dr. Doedes zijn het de natuurkundigen.

Nu: ik heb allen eerbied voor de natuurkundigen en ik zou mij niet gaarne, zelfs niet op zoogenaamd gewijd gebied, een *mihi constat* veroorloven, dat mij in het oog der deskundigen op het gebied der fysische wetenschappen belachelijk maakte, maar dezen deskundig te achten ook op het gebied der wijsbegeerte, dat is wat veel gevergd. En zij zullen het niet vergen; zij hebben het met hunne fysische onderzoekingen volhandig genoeg; in den regel mengen zij zich niet in de filosofische vraagstukken, wel wetende dat ieder vak van wetenschap een opzettelijke studie vereischt. Mogten zij zich echter hieraan wagen, dan zullen zij natuurlijk van hunne zijde evenzeer toezien, dat zij zich in de oogen van deskundigen in de wijsbegeerte niet belachelijk maken.

Wij nemen deze gelegenheid te baat om eene dwaling weg te nemen, die nog vrij algemeen heerscht. Men schijnt zich namelijk voor te stellen, dat de tegenwoordige bestrijding van het supranaturalisme nagenoeg geheel plaats heeft op gezag van de natuurkundigen. En om nu die bestrijding krachteloos te maken, gaat men in aller ijl naar een of ander natuurkundige, vraagt hem of hij het bovennatuurlijke ontkent, hoort van neen, en komt in het theologisch strijdperk terug met het ontzachelijk wapen, dat de fysici, die men honoris causa deskundigen noemt in de wijsbegeerte, het bovennatuurlijke wel degelijk erkennen en veel gelooviger zijn dan menig theologant.

En waarom kan men veeltijds van natuurkundigen

een verklaring erlangen, die voor het supranaturalisme niet al te ongunstig luidt? Het laat zich gemakkelijk begrijpen. De natuurkundigen leven meestal geheel in hunne eigene wetenschap en, hebben zij al godsdienstige behoeften die zij niet willen miskennen, hun godsdienstig leven gaat geheel buiten hun wetenschappelijk leven om. Zij ontmoeten in de godsdienst allerlei geheimzinnige problemen, waarop zij huiverig zijn, hunne gewone methode vanonderzoek toe te passen, die hun hiervoor wat alledaagsch schijnt. Zij hebben ook geen tijd tot onderzoek, en zoo wordt de godsdienst voor hen een soort van afgesloten gebied, waarop men van tijd tot tijd met groote plegtigheid den voet zet. Zij zien in de godsdienst enkel eene zaak des harten, geenzins een voorwerp van wetenschap.

Doch hoe dit zij: wij vragen van den natuurkundige geene algemeene wijsgeerige beschouwingen. Wij vragen hem alleen, hoe hij werkt op zijn eigen terrein. Niet om zijne, ook nog zeer onzekere, resultaten is het ons te doen; enkel om zijne methode, die, in het algemeen genomen, voor geene verandering meer vatbaar is. Wij eeren dus den natuurkundige gelijk ieder man van wetenschap op zijn eigen gebied, maar den wijsgeer blijve opgedragen, zich boven de bijzondere wetenschappen te verheffen, en uit de wetten, die zij allen stilzwijgend volgen, de algemeene beginselen op te maken van het menschelijk denken. Vergeten wij het echter niet: er is een filosofie der natuurstudie, een filosofie der regtswetenschap, een filosofie

der geschiedvorsching, waarvoor de deskundigen van ieder afzonderlijk vak hun contingent van bouwstoffen moeten leveren, maar waarin zij zelven vaak vreemdelingen zijn.

6°. Doch wij keeren terug tot de vergelijking, die ons in dit hoofdstuk bezig houdt. ‘Is er onderscheid tusschen goed en kwaad’, zoo verzekert ons in de laatste plaats Prof. Doedes, ‘dan is de leer van Gods immanentie onhoudbaar; is alles natuurlijk, dan is er ook geen zonde in den zin van tegenstand tegen God, van overtreding tegen Gods gebod, dan is het verschijnsel niet te verklaren, dat de mensch, als hij zich bewust is niet voldaan te hebben aan zijne zedelijke verpligting, en daarom verontrust is, niet tevens de bewustheid heeft van toch in God en uit God en door God te hebben gehandeld.’ En Prof. Doedes besluit deze opmerkingen met de volgende verklaring: ‘dan protesteert het zedelijkheidsgevoel tegen de moderne theologie.’

Het is zoo: Ons is de zonde slechts een gebrek aan ontwikkeling, waarover wij ons nog oneindig meer dan over een lichamelijke krankheid bedroeven. Doch moesten wij, wegens het bestaan van dit gebrek, aannemen dat er een magt is buiten God, die Gods schoone en goede schepping volkomen bedorven heeft; moesten wij aannemen, dat in zoover wij zondigen, d.i. den belangrijksten tijd van ons leven, God niet in ons woont en werkt, wij zouden metterdaad ontroostbaar zijn. - Heeft God ons niet gegeven hetgeen Hij anderen gaf, in zoover wij ons

dit werkelijk aantrekken, gevoelen wij ook dien honger en dorst naar de geregtigheid, die door Jezus reeds zalig wordt gesproken. En hoe weinig wij ons nog bewust mogen zijn dat God in ons leeft en woont, wij weten reeds, en dit is onze kracht, dat in de werkelijkheid niets ons van Hem scheiden kan. Omdat de moderne theologie deze overtuigingen koestert, moet zij, bij monde van Prof. Doedes, het protest verduren van het zedelijkheidsgevoel. Alsof ons zedelijkheidsgevoel bij de indeterministische opvatting van de leer der zonde niet met voeten werd getreden. Naar de voorstelling der moderne orthodoxie is God zeker niet de oorzaak der zonde, niet de oorzaak van al de menschelijke ellende! Laat ons hare leer vernemen.

'God,' zoo spreekt de man die te veel ijvert voor de zedelijkheid om aan immanentie en determinisme te gelooven, 'God heeft den mensch zoo geschapen, dat hij een, en wel het belangrijkste, zijner vermogens, den vrijën wil, niet gebruiken kon, zonder het onmiddelijk te verliezen; ik bedrieg mij, zóó heeft God den allereersten mensch geschapen, voor ongeveer zes duizend jaar. Maar wij, Adams ongelukkige nakomelingen, wij hebben nooit kunnen kiezen of wij zondaars wilden zijn. Wij zijn in zonde ontvangen en geboren. Wij zijn van nature geneigd, God en de menschen te haten. Zoo komen wij ter wereld. Wij staan onder allerlei nadeelige invloeden. Duizenden onzer zien niets om zich heen dan allerlei ongeregtigheid. Duizenden kunnen lezen noch schrijven.

Honderdduizenden sterven zonder ooit van het licht der wereld te hebben gehoord. Honderdduizenden worden zedelijk en lichamelijk ondermijnd door de beschaving onzer groote steden. Honderdduizenden zijn de slagtoffers van de zonde hunner ouders. God had dit oorspronkelijk zoo niet gewild; al de ellende die sedert eeuwen en in steeds toenemende evenredigheden plaats grijpt, geschiedt dan ook niet door Hem, maar Hij, de Almagtige wel te verstaan, laat dit alles toe. En, ziet gij, God is een bovennatuurlijk wezen; God kan intervenieëren, Hij is volstrekt niet aan wetten gebonden. Maar Hij wil niet intervenieëren. Hij kan een wonder doen, waardoor al het lijden van zijne ongelukkige schepselen ophoudt, hun honger gestild, hun krankte genezen, en de Engel des doods ontwapend wordt. Maar God wil dat wonder niet doen. Alles gaat zijn geregelden, ellendigen loop. Ondertusschen leert God aan de vernuftigsten onder zijne kinderen de statistiek, opdat ze uit zouden kunnen rekenen hoe vele moordenaars, hoe vele dieven, hoe vele slechte vrouwen, hoe vele onechte stumperts er jaarlijks moeten gevonden worden in de groote middenpunten onzer liederlijke beschaving; en de theologen onder deze kinderen moeten middelerwijl op hooger gezag verklaren, dat dit alles het gevolg is van Adams zondeval, die op zijn beurt het gevolg is van een door God gewrocht wonder: een sprekende slang! Doch, hoe schrikkelijk ook de zonde wezen moge op zich zelve en in hare gevolgen, noodzakelijk is zij niet; wel neen! Alles had best geheel anders

kunnen zijn, indien - indien, voor zestig eeuwen, de onervaren Adam slechts anders had gewild.'

Zoo getuigt de man, die God mag danken, dat hij niet is als die predikar van immanentie en determinisme. Maar ik voor mij, ik wist niet dat in het aannemen van het determinisme grooter moeielijkheden stak, dan in het aannemen van een vrijën wil: een uit Gods hand ontvangen zwaard, waarmeê het menschenkind zich den hals heeft afgesneden.

Is de zonde op dit oogenblik noodzakelijk? Ik eerbiedig de geheimzinnige wet. Is zij het niet.... is zij het niet...? God beware mij, dat mijne lippen zouden lasteren, maar zooveel is zeker: het zedelijkheidsgevoel behoefde wel te wachten op de moderne theologie om zijn protest te doen hooren.

Als Tacitus de wichelarij van Tiberius onder de leiding van Thrasyllus verhaald heeft (Ann. L. VI: C. XXII) zegt hij zeer bedaard: Sed mihi... in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili, an forte, volvantur. Welk christenmensch kan in zulk een onzekerheid blijven verkeeren? Ik kom er voor uit: mij is het onmogelijk. Met het toeval is niet te leven. Moeten wij dus aannemen, dat de toestand der menschheid *niet* even goed anders zou kunnen zijn; dat het tegenovergestelde van hetgeen is, zoolang dit er is, altijd een volstrekte onmogelijkheid moet heeten, wij erkennen dit te gereeder omdat ons geloof niet wankelt. Met het oog op de treurige werkelijkheid, op den loop der geschiedenis van ons geslacht, is het mij als hoorde

ik een krassend en krijschend stemmen van instrumenten. Geen angst, geene ontroering! Iedere wanklank brengt ons nader tot het losbreken der goddelijke symfonie.

Hiermede hebben wij onze taak ten einde gebragt. Als wij ons afvragen waarom het noodig is geweest, zoovele bekende zaken te herhalen tegenover een man als Dr. Doedes, dan kunnen wij daarvoor slechts één reden vinden. Zoo groot namelijk des Hoogleeraars verdiensten zijn op het gebied van exegese, tekstkritiek en predikkunde, zoo gering is de mate, waarin de Hoogleeraar schijnt te bezitten den wijsgeerigen geest, die daarin openbaar wordt dat men wete, het op zichzelf staande te verbinden, het bijzondere te generaliseeren en algemeene wetten en beginselen te ontdekken. Prof. Doedes kiest telkens een bijzondere methode van oplossing voor elk bijzonder probleem. Hij schijnt nooit aan iets anders te denken dan aan hetgeen hem op het oogenblik zelf bezig houdt. Hij schijnt niet te bevroeden dat, hetgeen hij hier zegt, hem elders bindt, en dat de redeneeringen waarmede hij ons tracht te wonden, zijne eigene theologie den doodsteek geven. Ieder worde geacht om zijn gave, om het hem toebetrouwde talent, maar ik geloof niet dat de professorale geschriften van Dr. Doedes hem tot den man maken,

die ons, hetzij thetisch, hetzij kritisch, ééne schrede nader zal brengen tot de beslissing van de gewigtige problemen, die, al faalde ook hare oplossing, de moderne theologie zich tot een eer mag rekenen, voor het eerst op godgeleerd gebied duidelijk gesteld, eerlijk erkend en niet met een vermeende geloovigheid verbloemd of geïgnoreerd te hebben.

Nog een woord ten slotte. Indien ik een ongunstig licht heb doen vallen op de moderne orthodoxie, ik deed het a l l e e n om het gevaar aan te wijzen, dat verbonden is aan een polemiek, gelijk zij door Dr. Doedes gevoerd werd tegen sommige dogmatische opvattingen der moderne theologie. Hij begrijpt niet, dat men op een ander standpunt dan het zijne de menschelijke persoonlijkheid achten, het zedelijk kwaad betreuren en verfoeijen, waarlijk godsdienstig zijn en bidden kan. Ik zou mij niet gaarne tegenover hem aan dezelfde eenzijdigheid schuldig maken. Niemand onzer mag zich aanstellen alsof hij alleen de pleitbezorger kon wezen der godsdienst en der zedelijkheid. Wij moeten er veeleer op uit zijn, het deel van godsdienstig leven, van zedelijke kracht te leeren kennen en waardeeren, dat God aan elke rigting op kerkelijk gebied goedgunstig verleend heeft. Is er een ligtzinnige wereld, die niet aanmerkt de onzienlijke dingen, geen oog heeft voor het wezen des Evangelies en den Heiland miskent, zoo behooren allen, die God zoeken of zij Hem tasten en vinden mogten, ofschoon Hij niet ver is van een iegelijk onzer; allen, die met ernst en opregtheid den On-

zienlijke, den Eeuwige, aanhangen en den oversten Leidsman Jezus willen volgen, zich naauw aanéén te sluiten, zonder elkander het leven nog moeielijker en den strijd nog zwaarder te maken door te beweren, dat men slechts met ééne dogmatische opvatting de dierbaarste belangen der menschheid kan liefhebben en bevorderen. Onze theologische twisten kunnen niet onchristelijk zijn, aangezien zij voortkomen uit een gemeenschappelijk streven naar de hoogste waarheid op het hoogste gebied des levens. Wie de wetenschap dient met zuivere bedoelingen en met het voornemen om haar vruchtbaar te maken voor het leven van zichzelven en van anderen, hij dient God op zijne wijze. En hoe kan men de wetenschap dienen, zonder somtijds te vervallen in polemiek! Ook is de polemiek niet misplaatst in een volgeling van hem, die zelf rigtingen van zijn tijd heeft bestreden in een taal, waaraan geestdrift en hartstogt niet ontbraken. Maar, tenzij wij, gelijk het geval was met Jezus tegenover de fariseën, tenzij wij elkander houden voor huichelaars en geveinsden, laat ons wederkeerig van elkander vertrouwen, dat wij mede arbeiden aan den opbouw van dien geestelijken tempel, die in ons midden verrijzen moet. Indien ik het ooit omtrent den Hoogleeraar in twijfel trok, ik zou om terstond allen twijfel af te leggen slechts de dankbare herinnering behoeven te raadplegen, waarin hij nog voortleeft in de gemeente te dezer plaatse. Nemen wij dan ons eigen zedelijk en godsdienstig gevoel nooit tot maatstaf ter beoordeeling

van het streven van ernstige menschen. H e t zedelijk, h e t godsdienstig gevoel heeft niemand onzer tot zijn woordvoerder aangesteld. Laat ons willen wat God, blijkens de geschiedenis, sints eeuwen gewild heeft: verscheidenheid van rigting, van zienswijze, ook met betrekking tot de gewigtigste aangelegenheden. Als Gods licht maar in de ziele schijnt, zoo bekommer u niet te veel over het vensterglas, dat zijne stralen breekt. En wie zou het goede kunnen zoeken, wie zou de waarheid kunnen liefhebben, wie zou in de dingen des Vaders met opgewektheid kunnen bezig zijn, wie zou tot Jezus kunnen zeggen: Gij hebt woorden des eeuwigen levens, indien Gods licht niet geschenen had in zijn hart, dat hart van natuur zoo duister, zoo zinnelijk, zoo koud!

Voorts mogen wij, in den strijd over de wonderen, allen het ernstig woord van Thomas à Kempis blijven gedenken: Multi miracula Christi venerantur, pauci ignominiam crucis sequuntur. (Velen vereeren Christus' wonderen, weinigen volgen den smaad van zijn kruis).

Aanteekeningen.

De groote steen des aanstoots van onze moderne conservatieven heet het determinisme.

Prof. Doedes is in de gereformeerde kerk kwalijk op zijne plaats en hij mag zich gelukkig rekenen, dat hij het gereformeerd *systeem* niet te onderwijzen heeft. De kerkelijke leer der praedestinatie, ook van haren tijdelijken vorm ontdaan, en dan determinisme genaamd, vindt in hem een fellen tegenstander. Denkt hij sociniaansch op het stuk der openbaring, hij is op het stuk van Gods werkzaamheid in den mensch zelfs de overdrijving van het Remonstrantsch gevoelen toegedaan. Wij meenen dus, als wij hem zullen wederleggen - immers gelden al zijne argumenten tegen het determinisme evenzeer tegen het leerstuck dervoorbeschikking - , niet beter te kunnen doen dan met, en dit ten bate van niet-theologische geleerden, eenige schoone *fragmenten* over te nemen uit de jongst verschenen aflevering van de 4° uitg. van

Prof. Scholten's leer der hervormde kerk. Daar leest men bl. 528 volgg.:

> *De leer der praedestinatie maakt trage en zorgelooze menschen*. Zien wij, wat van deze bedenking is. Dat onder de belijders van het gevoelen: 'al het goede in den mensch is eenig en alleen uit God,' dikwerf zulk eene gesteldheid aangetroffen wordt, zal niemand ontkennen. Daar intusschen ook bij hen, die eene gansch tegenovergestelde rigting volgen, niet minder, dan bij de Gereformeerden, zulke zorgeloozen en goddeloozen gevonden worden, ontstaat de vraag, of die zorgeloosheid als een gevolg moet beschouwd worden van de overtuiging, in alles afhankelijk van God te zijn, dan wel of zij uit eene andere oorzaak behoort afgeleid te worden. De omstandigheid toch, dat diezelfde zorgeloosheid ook bij andersdenkenden gevonden wordt, verbiedt ons, uit het feit, dat het gevoel van afhankelijkheid en dat van zorgeloosheid nu en dan gepaard gaan en *nevens* elkander bestaan, het besluit te trekken, dat derhalve ook het eene *door* en *wegens* het andere bestaan zou. Een voorbeeld heldere de zaak op. Iemand bevindt zich aan een wel toebereiden disch. Zal hier de overtuiging, dat hij niet slechts de spijs, maar ook het vermogen om ze te verteren en den prikkel des hongers, die ze hem doet gebruiken, in één woord, al wat hij naar het ligchaam bezit, aan *God* verschuldigd is, hem het besluit doen nemen, om niet te eten, en, zorgeloos omtrent de instandhouding van zijn ligchaam, te zeggen: 'indien het Gods wil is, dat ik leve, dan zal ik leven, al eet ik ook niet meer?' Neen, zegt men, zoo dwaas kan niemand wezen. Vragen wij, waarom niet? Het antwoord is: omdat die persoon zal eten, wanneer hij *honger* heeft, en *niet* eten, wanneer hij den honger *mist*. Hier is dus de *inner lijke gesteldheid* van zijn ligchaam, niet de overtuiging zijner afhankelijkheid, de oorzaak van zijn al of niet eten.

Zoo is het ook op godsdienstig en zedelijk gebied. Niet de gedachte, ‘ik ben afhankelijk, ik vermag niets goeds zonder God,’ maar de verkeerde gesteldheid van het hart maakt den mensch zorgeloos en traag. Gevoelde hij zich niet afhankelijk, hij zou even traag zijn. Ook het volbrengen van Gods wil is eene spijs, waarnaar de mensch haakt of niet verlangt, al naar dat zijn hart gesteld is. Hier zal de waarlijk deugdzame, ook in het diepste gevoel zijner afhankelijkheid, werken zoo lang het dag is, terwijl de onbekeerde, in de strikken des vleesches verward, ook bij de overtuiging van niet afhankelijk te zijn, den lust tot het goede blijft missen. Hieruit blijkt, hoe de erkenning, dat wij afhankelijk van God zijn, en alles van eeuwigheid naar Gods plan ter onzer zaligheid ingerigt is, wel het *bedeksel*, maar nooit de *oorzaak* van zorgeloosheid zijn kan. Wenscht gij derhalve den zorgelooze en trage te verbeteren, tast dan niet de overtuiging zijner afhankelijkheid van God aan; dit zal de *oorzaak* zijner kwaal niet wegnemen; maar boezem hem lust in voor het goede, verbeter zijn smaak, reinig zijn hart en zijne beginselen; en de woorden: Ik kan niet, wat zou ik vermogen zonder God, wij moeten het slechts afwachten,’ zullen nimmer meer uit zijn mond gehoord worden. Zulke bedekselen der schande heeft den mensch op ieder standpunt: en waar de Gereformeerde zorgeloos mogt uitroepen: waartoe gewerkt? God moet het geven, zegt de even zorgelooze Remonstrant, die waant zijne bekeering ten allen tijde in zijne magt te hebben: waartoe reeds heden mij vermoeid; ook morgen, over een jaar, kan ik gelooven en mij bekeeren, wanneer ik slechts wil [1].

1) V i n e t schrijft (*Revue théol*. van *Colani*. X, 192): ‘Dans le monde moral le force de Dieu - se compose de nos forces. -Si vous décomposez en éléments visibles la puissance que le Christianisme déploie, vous ne trouverez en fin d'analyse, que des *forces humaines*. Tout ce que Dieu opère dans cet ordre, il l'opère par nous, mais c'est lui qui *évoque notre volonté*, qui la *détermine;* c'est lui qui pénètre et qui coordonne les éléments que lui offre notre nature, *nous ne lui donnons que ce qu'il nous a donné*, nous ne faisons que *ce qu'il fait en nous;* il est, en un mot, *la force de nos forces*, par conséquent*il est tout; notre vie* est *sa* vie, et *nous*, c'est *lui* toujours.’ F é n é l o n , *Oeuvres spirituelles*, éd. de M. de Genoude, t. I, p. 136: ‘Dieu est éminemment et d'une manière infiniment parfaite tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences qui existent. - Il est tellement *tout être*, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne et les imperfections qui les restreignent.’

De gereformeerde praedestinatieleer is onbestaanbaar met 's menschen zedelijke vrijheid.

Vrijheid in den meest algemeenen zin des woords is spontaneïteit of het vermogen om uit zich zelf d.i. overeenkomstig zijn wezen te handelen. Vrijheid is dus het vermogen om ongehinderd den drang zijner natuur, hoedanig deze ook zijn moge, te kunnen opvolgen, en staat als zoodanig over tegen uiterlijken dwang (*nécessité de contrainte*).

De vrijheid, die op een lager standpunt het vermogen is om zijne zinnelijke begeerten ongehinderd op te volgen, wordt op een hooger standpunt het vermogen om niet alleen naar *lust*, maar naar *keus* te handelen, m.a.w. om te doen wat men, op grond van de gedane keus, wil. Vrij handelen wordt hier *willens* of *vrijwillig* handelen, *voluntario agere, agir à volonté*. De begeerte treedt hier op in den vorm van *willen*. Wat in den enkel zinnelijken mensch de lust, de aandrift of begeerte (επιθυμία τῆς σάρχο;)) is, wordt bij den verstandelijk ontwikkelde, wiens begeerte door verstandelijk overleg d.i. door keus bepaald wordt, *wil* of het *willen*. *Vrij* handelen is *willens* handelen, handelen overeenkomstig 't geen men *wil*.

Dezelfde bepaling der vrijheid geldt op zedelijk gebied. Ook hier is de mensch vrij, die bij magte is om ongehinderd aan de eischen van zijne *zedelijke* natuur te voldoen en het goede doet, omdat hij het goede *wil*. Op den laagsten trap van ontwikkeling moge de mensch als zinnelijk natuurwezen *physisch* vrij zijn, wanneer hij ongehinderd zijne zinnelijke drift kan opvolgen, op verstandelijk gebied vrij zijn, wanneer hij door overtuiging en niet door vooroordeelen of het gezag van anderen geleid wordt; maar *zedelijk* vrij is hij nog niet, zoolang hij, niet *zedelijk* ontwikkeld, nog niet innerlijk gedrongen wordt, om het *zedelijk goede* te willen en te doen. Zedelijk vrij is evenmin die mensch, die het zedelijk goede nog alleen kent in den vorm eener uiterlijke wet, en, naar die wet zich gedragende, niet vrijwillig handelt uit kracht van eigen overtuiging en innerlijke begeerte om het goede te doen, maar uit wettelijken dwang. Doch ook waar die zedelijke begeerte, die liefde tot het goede in den mensch aanvankelijk ontwaakt, is hij nog niet in allen deele en in de volle beteekenis des woords *zedelijk vrij*, zoolang de zinnelijke drift de inspraak van zijne zedelijke natuur nog te magtig is, en hij, in weerwil van zijne begeerte om goéd te handelen, door hartstogt weggesleept, niet doet het goede, dat hij *wil*, maar het kwade, dat hij niet wil. Zedelijke vrijheid onderstelt dus de hoogste ontwikkeling van den mensch als zedelijk wezen, is derhalve het vermogen om onafhankelijk van elke zinnelijke begeerte, waar die in tegenspraak is met den eisch der zedewet, het goede, dat men als goed heeft leeren kennen, uit zich zelven te willen en te doen.

De *zedelijke* vrijheid is de hoogste vrijheid, waartoe de mensch kan opklimmen. Het vleesch begeert, het geestelijk leven sluimert of wordt gevangen gehouden door de zinnelijke drift. Wat den dienaar der zinnelijkheid tot begeeren

en handelen bepaalt, is niet de mensch in den mensch (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), maar het dierlijke in hem. Eerst wanneer de geest zich begint te ontworstelen aan de heerschappij der zinnelijke driften, vangt de zedelijke vrijheid aan, en, is de geest tot heerschappij gekomen, dan is de mensch zedelijk vrij. Dan wordt hij persoon, zelfstandig, omdat hij evenmin door eenig *niet*-ik *buiten* hem als door het *niet*-ik d.i. den zinnelijken lust *in* hem, maar door zich zelven, door zijn eigenlijk *Ik* in zijn willen en handelen bepaald wordt.
De zedelijke vrijheid is hier resultaat, geen aanvang der menschelijke ontwikkeling. De mensch, als zinnelijk natuurwezen (χοϊκός, ψυχικός)) aanvankelijk niet zedelijk vrij, is bestemd om, uit den dierlijken natuurstaat ontwaakt, door de periode van het wettelijke leven heen, in den strijd van den geest tegen het vleesch, te streven naar en eindelijk te komen tot de volkomene heerschappij van den geest, m.a.w.: de mensch *is* niet zedelijk vrij, maar heeft den aanleg en de bestemming om zedelijk vrij te *worden*.

Neem weg, ook voor het minst, de betrekking, waarin de mensch in zijne ontwikkeling als zedelijk wezen tot God staat; ruk los den band, die hem met de hoogste bron van leven en ontwikkeling verbindt, en het uitzigt op het bezit der ware of hoogste vrijheid gaat voor hem verloren. Nu echter, aan de hand van zijnen hemelschen Verzorger, wordt zijn hooger beginsel (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) allengskens uit de boeijen van het vleesch verlost. Waar hij vroeger in zijn willen en handelen door zijne zinnelijke natuur bepaald *werd* en, onder de wet der zonde gevangen genomen, *niet vrij* was, *bepaalt hij nu zich zelven* en wordt zijn eigen wetgever. Gods wet, die vroeger, als eene vreemde magt tegen hem overstaande, hem uiterlijk beheerschte en door strenge tucht in toom hield, staat nu in zijn binnenste geschreven en is

de inspraak zijner eigen zedelijke natuur geworden. Nu kan hij, aan Jezus gelijkvormig geworden, niet anders willen dan God wil, en gevoelt zich *vrij* in de naauwste gemeenschap met en in de volkomenste *afhankelijheid* van God. Die zedelijke vrijheid is onder alle gaven, hem van God verleend, de grootste. Ook ten opzigte van die vrijheid zegt hij met Paulus: ‘niet ik maar Gods genade’; en in de bewustheid van met Christus alles te vermogen dankt hij God, die hem tot vrijheid geroepen en door J.C. vrijgemaakt heeft.

Om regt te vatten, dat de zedelijke vrijheid de hoogste afhankelijkheid van God is, bedenke men, dat die ware zedelijke vrijheid één is met de hoogste zedelijke noodzakelijkheid. Gelijk God vrij is, omdat Hij door niets buiten zich bepaald wordt, en toch met noodzakelijkheid wil en werkt, omdat Hij niet anders wil en werken kan, dan wat zijn eigen wezen meêbrengt; gelijk Jezus zedelijk vrij was en tevens betuigde, niets van zich zelven te *kunnen*, zoo wordt ook de zedelijke mensch in zijn handelen bepaald (gedetermineerd) door de inspraak van zijne zedelijke natuur. De waarlijk vrije *kan niet* willen of handelen in strijd met de waarheid, hij *kan niet* zondigen, omdat hij het niet willen kan. Op het hoogste standpunt der vrijheid is hij *gebonden* door den geest, en, waar de zinnelijke mensch als een gevangene weggevoerd wordt onder de wet der zonde, is de waarlijk zedelijke een *gevangene* van Christus, een *slaaf* (doúhos) van de geregtigheid. Door de magt der waarheid *gegrepen*, wil hij noch kan hij niet anders willen dan het goede, in spijt zelfs van de hevigste aanvechtingen van het zinnelijke leven.

De zedelijk vrije, in wien het geestelijk leven van God, de Geest van God, God zelf woont, is zedelijk vrij, omdat hij niet door zijne zinnelijke drift, maar innerlijk door God

getrokken wordt. Dat hij de waarheid vrij en zelfstandig inziet, is het werk van God, Gods openbaring in hem; dat hij gelooft, is Gods gave en Gods kracht in hem, en, is hij overvloedig en standvastig in het goede, dan zegt hij: niet ik, maar Gods genade; in mijne zwakheid wordt Gods kracht volbragt; niet ik leef, maar Christus leeft in mij; en in de mogendheid des Heeren roept hij uit: ‘Gij waart mij te magtig! Gij hebt mij overmogt’.
Is de ware vrijheid niet strijdig, maar één met volstrekte afhankelijkheid van God, van waar dan de strijd, die tot den dag van heden voortduurt, over 's menschen vrijheid en zijne afhankelijkheid van God? De oorzaak is gelegen in de verkeerde voorstelling, die men zich van de vrijheid gevormd heeft, als ware zij hetzelfde als *willekeur*.
Is, vragen wij echter, de gegeven bepaling der vrijheid anthropologisch goed? Bestaat er in bovengenoemden zin een vrije wil, op grond van de ervaring? Wij meenen het te moeten ontkennen.
De Remonstranten pleegden, ter aanprijzing van hun vrijheidsbegrip, zich te beroepen op het gezegde van Jezus tot de Joden: ‘gij *wilt* tot mij niet komen’. Hieruit werd afgeleid, dat, naar de onderstelling van Jezus, de Joden *actu* gelijkelijk in staat waren om Jezus in zijne waarde te erkennen en niet te erkennen, en dat dus de oorzaak, waarom zij hem niet erkenden, eenvoudig deze was, dat zij het niet *wilden*, terwijl zij het willen konden. Zoo doende maakt men echter eene afscheiding en tegenstelling van *kunnen* en *willen*, die Jezus niet gemaakt heeft. Dat toch de Joden niet *wilden* komen, onderstelde in de bedoeling des Heeren zoo weinig het vermogen, van in den gebrekkig zedelijken toestand, waarin zij op *dàt oogenblik* verkeerden, in hem te *kunnen* gelooven, dat hij zijn gezegde, vs. 40: ‘gij *wilt* tot mij niet komen’, reeds in het

4] ste vers, met de vraag: ‘hoe zoudt gij *kunnen* gelooven?’ afwisselt. Dat de Joden niet wilden, was dus een gevolg van hun gebrekkig zedelijken toestand. Zouden zij eens *willen* en regt goed kunnen willen, dan moest eerst hun *toestand* verbeterd en het beginsel van een hooger leven bij hen wakker worden. Zoo lang dit het geval niet was, *konden* zij het koningrijk Gods niet zien en Jezus niet in zijne goddelijke waarde erkennen (Joh. III, 3: IV, 44).

Resultaat. De ware zedelijke vrijheid is het vermogen van den zedelijken mensch, om zijne driften te beheerschen, onafhankelijk in het willen te zijn van alles, behalve van de waarheid, behalve van God. De zedelijke vrijheid is geen aanvang, maar resultaat van 's menschen opvoeding tot persoonlijke zelfstandigheid, niet het vermogen om anders te willen als God wil, maar het tegendeel.

De zedelijke smart over de zonde door een beroep op 's menschen tijdelijk en gedeeltelijk onvermogen weg te redeneren, is, bij de bewustheid van tegen de objectieve zedewet gehandeld te hebben, even onmogelijk, als dat de zieke zijne ligchamelijke smart zou kunnen wegredeneren, door zich te overtuigen, dat zijne ziekte om deze of gene oorzaken onvermijdelijk geworden is. Ja zóóver is het er van af, dat het begrip van *schuld* een pelagiaansch *liberum arbitrium* zou postuleren, dat integendeel op het pelagiaansche standpunt het smartgevoel over de zonde zich niet wel anders kan openbaren dan in vrees voor regterlijke straf, geenszins in droefheid over de zonde zelve. Deze droefheid toch kan alleen bestaan, waar de mensch zijne zondige daden in verband met zijn zondigen *toestand* beschouwt, doch wordt eene ongerijmdheid, waar men de overtuiging koestert, van, ofschoon heden door het kwade overheerscht, morgen echter, uit kracht van den vrijen wil, als een heilige te kunnen leven. De Pelagiaan kan dus geen leed ge-

voelen over het kwaad door hem gepleegd, als vrucht van zijne zedelijke ellende, maar alleen, omdat het achtervolgd wordt door de straf des regters, die billijkerwijze wraak doet over dien mensch, die, tot het goede volkomen in staat, het kwade doet, enkel omdat hij het zoo wil. De ervaring leert dan ook, dat het gevoel van smart over de zonde doorgaans magtiger werkt bij hen, die met de Schrift hunne zonde als *toestand* beschouwen, dan bij den zoodanige, die met Pelagius overtuigd is, dat hij het kwade deed, niet ten gevolge zijner *innerlijke verkeerdheid*, maar enkel, omdat hij het zoo wilde.

Het Pelagianisme droeg er ten allen tijde roem op, als handhaver op te treden van zedelijkheid en godsdienst. Men oordeele echter, of dit teregt geschiedt. Is de zondaar, op gereformeerd standpunt, een hulpbehoevende, die naar verlossing uitziet en, hoe ellendig door de zonde, nogtans de vatbaarheid bezit om, door Christus verlost, tot de hoogste gelijkvormigheid aan God op te klimmen; de Pelagiaan maakt hem tot een *duivel,* die het goede wel *kan*, maar niet *wil*. Buigt de Gereformeerde, overtuigd van eigene geringheid, in diepen ootmoed zich neder; de Pelagiaan heeft geene reden om ootmoedig te zijn. Hij steekt het hoofd fier omhoog. Hem ontbreekt niets, dan het goede, dat hem in de wet Gods wordt voorgehouden, te *willen*, en dit te *willen* staat altijd geheel in zijne magt. Geeft de Gereformeerde ook van de geringste sprank van geloof en liefde, die hij in zich bespeurt, de eer aan God, wiens kracht in zwakheid wordt volbragt; de Pelagiaan dankt aan God slechts de uitwendige hulpmiddelen tot geloof en godsvrucht, maar niet de ontwikkeling van zijn innerlijk leven. Wacht de Gereformeerde, biddende, hulp en kracht van boven; voor den Pelagiaan, die aan God geen invloed toekent op den menschelijken wil, is het gebed om goddelijke hulp over-

bodig. Paart de Gereformeerde met haat tegen de *zonde,* medelijden met den *zondaar*, en gevoelt hij, wetende, zelf al wat hij is te zijn uit enkele genade, de roeping, om ter bekeering van zondaars een medearbeider van God te worden; de Pelagiaan, die geloof en deugd niet enkel van God, maar van eigen welbehagen en menschelijke kracht afleidt en den overtreder beschouwt als iemand, die wel *kan*, maar niet *wil*, moet, volgens zijn standpunt, niet alleen de *zonde*, maar ook den *zondaar* haten, terwijl hij, overtuigd, dat, uit kracht der vrijheid, geen invloed op den menschelijken wil kan uitgeoefend worden, aan den pligt om den broeder te bekeeren met het volste regt zich onttrekken mag. Volgt dus de Gereformeerde het voorbeeld van God, die, wetende wat maaksel wij zijn, barmhartig en vergevensgezind is, brengt *zijne* vrijheidsleer mede, verdraagzaam jegens andersdenkenden te zijn, zoodat hij met Jezus bidden kan voor zijne vijanden, omdat zij niet weten wat zij doen en in den waan verkeeren, Gode eene dienst te bewijzen, zoo moet de Pelagiaan, die in God slechts een wetgever en regter ziet, als partij overstaande tegen den overtreder, die gehoorzamen kon, maar niet wilde, in navolging van zulk een God, ook enkel als partij en regter zich tegen zijn gevallen broeder overstellen. Huivert de Gereformeerde eindelijk van het denkbeeld, zijne bekeering uit te stellen, wetende, dat elke dag uitstel zijn toestand doet verergeren en zijne bekeering moeijelijker maakt: de Pelagiaan, die alles laat afhangen van 's menschen altijd vrijen wil, stelt ligt zijne bekeering uit, die hij toch weet elk oogenblik en zelfs nog op zijn sterf bed, door eene enkele daad van zijn wil, in zijne magt te hebben. Wij vragen met vertrouwen: Waar bestaat gevaar voor zedelijkheid en godsdienst? op het christelijk gereformeerde standpunt van 's menschen geheele afhankelijkheid van God,

of op het standpunt van Pelagius? Wat is er van het hooggeroemde prerogatief van het Pelagianisme, zoo al niet in de leer aangaande God, dan toch, gelijk door velen beweerd wordt, op het gebied der zedelijkheid?

Met de gereformeerde praedestinatieleer gaan de begrippen van verantwoordelijkheid en toerekening verloren. De Gereformeerde vraagt: zijn die begrippen evangelisch? God, zegt men, roept den mensch ter verantwoording. Maar de godvruchtigen des O. Vs. wisten reeds, dat, wanneer God hen tot verantwoording hunner daden in het gerigt deed komen, niemand zou kunnen bestaan, en verheugden zich dus, niet tegen God over te staan, als dezulken, die verantwoording doen moeten, maar als kinderen tegenover een vader. Het denkbeeld van *verantwoording* is, even als dat van *schuld*, eigen aan het wettelijk standpunt, naar 't welk dus ook sommige plaatsen in de H. Schrift moeten beoordeeld worden. Zegt men: er staat geschreven: ‘geef rekenschap van uw rentmeesterschap’, het antwoord moet zijn, dat de aard dier gelijkenis geen regt geeft, om wat aldaar van een mensch gezegd wordt op God over te brengen. Indien God toch den mensch behandelde als de heer zijn rentmeester, dan werden allen ontzet en als ontrouwe dienaars uit de dienst van God verwijderd. Van tweeën dus één: óf God roept den mensch, naar den eisch der wet, ter verantwoording, en dan gaan allen verloren, óf, indien zij door zijne vaderlijke liefde behouden worden, dan blijkt het, dat zulk eene vierschaar niet objectief bestaat en alleen voor den nog wettelijken mensch aanwezig is. De bijbel leert, dat, indien God, volgens het regt, de menschen tot verantwoording riep, niemand in dat gerigt bestaan zou, maar voegt er de vertroosting bij, dat God, die barmhartig en genadig is, zulk eene vierschaar niet zal spannen. Dat God dit kan nalaten, behoudens zijne heiligheid, moet uit het verlossings-

plan verklaard worden en hangt zamen met de verzoening door Jezus aangebragt, in wien de Heilige het zondige menschdom niet als een hoop verworpelingen, maar als zijne in gemeenschap met zijnen Zoon geheiligde kinderen van eeuwigheid aanschouwt en in den tijd behandelt. Vraagt dus de Pelagiaan: waar blijft gij met de verantwoordelijkheid en de toerekening? dan moet de Gereformeerde met Paulus antwoorden: ‘God was in Christus de wereld met zich verzoenende, hunne zonden hun *niet toerekenende*. Wie heeft hier nu gelijk? De Pelagiaan, die u van *toerekening* en regterlijke *imputatie* spreekt, of de apostel Paulus, die ook *dit* denkbeeld, als behoorende tot het wettelijke standpunt, ter zijde stelt? De regter rekent den schuldige, die niet betaalt, elke overtreding der wet *toe*. De Heilige daarentegen, die Vader is, treedt met zijne kinderen niet in het gerigt, maar vergeeft hun, wetende wat maaksel zij zijn, de zonden, beraamde daartoe reeds in zijn eeuwig wereldplan het middel en heiligt hen door zijnen Geest, omdat het Hem, als Vader, niet gelijk eene menschelijke regtbank, om handhaving van het *regt*, maar om de bekeering en zaligheid zijner kinderen te doen is.
De gereformeerde praedestinatieleer brengt mede dat de zonde als noodzakelijk erkend worde, en is dus onbestaanbaar met Gods heiligheid. Dat de zonde in *dien* zin noodzakelijk zou zijn, dat zij tot het *wezen* der menschelijke natuur zou behooren, zoodat met de *idé* van mensch het zondigen noodwendig zou verbonden zijn, wordt zoowel door eene goede anthropologie, als door het leerstuk van de schepping des menschen naar Gods beeld, van 's menschen verlossing en van de zondeloosheid van Christus wedersproken. Maar wordt nu hiermeê tevens beweerd, dat de zonde in ieder individu, ook in de periode zijner ontwikkeling uit de banden van het natuurleven tot zedelijke vrijheid, evenzeer *in het geheel niet*

als *al* zou kunnen gevonden worden? Omdat eene koorts of andere ziekte niet noodzakelijk tot het *menschelijk* leven behoort, volgt hieruit, dat deze ziekte in *dit* of *dat* individu niet noodzakelijk aanwezig zijn kan? Zij, die de noodzakelijkheid der zonde in *dezen* zin ontkennen, zijn genoodzaakt het tegengestelde vol te houden en de stelling te verdedigen: ‘de zonde is niet noodzakelijk aanwezig; zij kan door eene enkele daad van onzen wil vermeden worden. Alle menschen kunnen zonder zonde zijn, omdat zij de magt hebben het te willen.’ Ziedaar de leer van Pelagius. Zulk een vermogen, om, uit kracht van den vrijen wil, volkomen heilig te leven, wordt echter noch door den Heer zelven noch door zijne apostelen bij den mensch ondersteld. Integendeel zij leeren, dat het leven in de zonde den mensch in meerdere of mindere mate noodzakelijk eigen is, zoolang met de verlossing geen nieuw levensbeginsel hem wordt ingeplant, waardoor de magt der zonde verbroken wordt. Het is hier niet de vraag, of de zonde zich noodzakelijk in dít of dát bepaald misdrijf openbaart; dit kan alleen *betrekkelijk noodzakelijk* genoemd worden, maar dat zich de zonde, als den mensch inwonende ἁμαρτία op welke wijze dan ook, openbaart, dit is onvermijdelijk, vermits zij niet slechts *daad*, maar een gebrekkige *toestand* is.

Vraagt men van waar die toestand?

De ontwikkeling van het menschelijk geslacht en van den enkelen mensch vangt, blijkens geschiedenis en ervaring, aan met een bloot natuurleven (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός. Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος εἰς ψυχήν ζῶσαν). Op dezen laagsten trap heerscht in den mensch het aardsche, het zinnelijke, het dierlijke leven met zijne driften en begeerten. Die toestand is natuurlijk, en, zoolang hij voortduurt, is de mensch, in wien het geestelijk leven nog niet ontwikkeld werd, uit den aard der zaak en dus noodwendig σαρκικός.

Hij kan nog niet zedelijlk handelen (τὸ φνόνημα τῆς σαρχὸς οὐχ ὑποτάσσεται τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, οὐ γάρ δύναται ὁ ψυχιχὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τά τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ χαί οὐ δύναται γνῶναι). Eerst daarna ontstaat in het menschelijk geslacht, bij meerdere ontwikkeling, het begrip van orde en wet. Nu wordt de natuurlijke aandrift van het vleesch door eene wet gebreideld. Het zedelijk beginsel echter, dat zich tot hiertoe nog niet in den mensch ontwikkelde, staat als eene vreemde magt tegen hem over. Ook in deze periode is de mensch nog niet zedelijk. Hij wenscht nog altijd zinnelijk te leven, maar eene wet dwingt hem, om na te laten wat het vleesch begeert. Ook in de periode van de wet kan de nog zinnelijke mensch het goede niet volbrengen (ὁ νόμος ἀσθενεῖ διά τῆς σαρχὸς). Ook hier is nog het leven der zinnelijkheid (τὸ ζῆν χατὰ σάρχα) natuurlijk en het tegenovergestelde onmogelijk (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου). Maar de wet, die tot hiertoe buiten den mensch bestond en als eene vreemde magt hem beheerschte, begint, uit kracht van 's menschen zedelijken aanleg, allengskens als waarheid door hem erkend en de zedelijke waarheid zijn eigendom te worden. De *uitwendige* teugel wordt reeds aanvankelijk een innerlijke drang om zich te gedragen als zedelijk wezen, een drang van den geest om over het vleesch te heerschen (Συνήδομαι τῷ νόμῳ χατά τὸν ἔσω ἄνθρωπον). Nu kan hijin menig opzigt reeds zedelijk leven, maar ondervindt echter nog telkens de magt van het zinnelijke leven. De mensch in den mensch is bezig zich te ontworstelen aan de banden van het vleesch, maar wordt nog menigwerf gevangen genomen door den zinnelijken lust (β)έπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου χαί αἰχμαχλωτίζοντά με). Ook die toestand is natuurlijk. De mensch begint zedelijk te worden, hij voert zelfs met de lagere driften strijd, maar hij valt nog dikwerf. Zonder zonde zijn *kan* de mensch ook dan nog

niet. De zinnelijkheid neemt hem nog dikwijls *gevangen*. Hij wil het goede wel volbrengen, maar hij kan het nog niet, althans nog niet volkomen. De zonde is ook nu nog noodzakelijk, ofschoon de betrekkelijke mogelijkheid van het tegengestelde reeds aanvangt te bestaan. Eindelijk ontworstelt zich de geest uit het natuurleven, en de mensch, zedelijk vrij geworden, zondigt niet meer en kan zelfs niet meer zondigen (οὐ δύναται ἁμαρτάνειυ). Tot dien hoogsten toestand moge niemand, Jezus alleen uitgezonderd, reeds gekomen zijn in dit leven, het ‘struikelen in velen’ nog steeds onvermijdelijk blijven, toch is de heerschappij van den geest het doel waar hij naar streeft, terwijl de mogelijkheid van een leven in God, door strijd en verzoeking geoefend en door geen vallen meer gekenmerkt, gebleken is in hem, met wiens verschijning de zonde in het vleesch is geoordeeld en hare magt verloren heeft. Zoo gaat de ontwikkeling des menschdoms uit den natuurstaat door de periode van de wet tot de periode van den strijd van vleesch en geest, onder menigvuldige struikeling, voort. De ψυχικός wordt van een νομικός een πνευματικός,, de Zinnelijke natuurmensch, door de periode der wet heen, zedelijk vrij en zelfstandig.

Natuurlijk aanvangspunt in deze wereldorde is dus de heerschappij van het vleesch, die in meerdere of mindere mate ook nog bij verdere ontwikkeling voortduurt. - Zoo ontwikkelt zich het menschelijk *geslacht*, en de ervaring leert, dat ook ieder mensch, als *individu* beschouwd, zich bevindt op een der trappen van ontwikkeling, die het geslacht doorloopt. Zijn er in onze dagen geen zuivere natuurmenschen, is er welligt geen volk, waaronder niet eenig denkbeeld althans van regt en wet gevonden wordt, behoort de volstrekte natuurmensch tot eene periode van ons geslacht, die aan de geschiedenis voorafgaat, toch vangt de individuële mensch ook nog aan, na in den moedersschoot schier alle

schakels van het dierlijke leven doorloopen te hebben, als een bloot natuurwezen. Nog zijn er, die, bijna geheel onkundig van de waarheid der zedewet, alléén door de maatschappelijke wet gedwongen worden, aan het kind gelijk, dat nog geen anderen regel kent dan het gebod der ouders of voogden; wederom anderen, die reeds het goede kennen en wenschen, maar zeer dikwijls niet volbrengen, die vallen en opstaan en wederom vallen; eindelijk ook zulken, die, door strijd geoefend, standvastig in het goede zijn, al moeten zij ook nog menige onvolkomenheid betreuren en met Paulus betuigen: ‘Niet dat ik het reeds gegrepen heb’!
De zonde, waar zij zich voordoet, is dus een verklaarbaar en natuurlijk verschijnsel. Ook zij heeft, gelijk alles, eene *raison d'étre*. Wijst men ons op Jezus, die niet gezondigd heeft, als een bewijs, dat het zondigen niet noodzaklijk is, deze bedenking valt weg, bij een juist en evangelisch begrip van 's Heeren zondeloosheid. Ook de ontwikkeling van Jezus ving aan met een bloot zinnelijk natuurleven. Vervolgens brak ook voor hem de periode van de wet aan (γενόμενος ὑπὸ νόμον). Hij was zijnen ouderen onderdanig. Straks ontwikkelde zich in hem het zedelijk beginsel in den wortelstrijd met het zinnelijke leven in en buiten hem. Ook hij kende de verzoeking van de grootschheid des levens en der eerzucht. De Messias-kroon blinkt hem toe en de verzoeker spreekt: ‘dat alles geef ik u.’ Maar Jezus weêrstaat de verzoeking en kiest, niet zonder bangen strijd, voor een koningskroon een kruis. Zoo kwam in hem het zedelijk beginsel langs trappen tot heerschappij. De geest verhief zich in hem boven den dwang der wet, en de uitkomst was, dat de volkomen ontwikkelde man in geheel zijn leven de waarheid bevestigde zijner verklaring: ‘De Zoon kan niets van zich zelven doen, niets anders willen dan God wil.’

Zou zulk eene wereldorde, volgens welke in het menschelijke geslacht de geest, onder menigvuldigen strijd en gedurig struikelen, uit den natuurstaat zich ontwikkelt tot zedelijke vrijheid, in strijd zijn met het geloof aan de goddelijke heiligheid? Is het met dat geloof niet in strijd, dat er planten en dieren, wezens zonder een minimum van zedelijk leven, bestaan, en zou het dan strijden met Gods zedelijke volmaaktheid, dat er wezens zijn, die, schoon bestemd om zedelijk te worden, in den nog onontwikkelden natuurstaat *nog niet* zedelijk leven? Is het niet in strijd met Gods heiligheid, dat het dierlijke leven bij leeuw en tijger in zijne verwoestende kracht zich onbelemmerd openbaart, maar wel strijdig met Gods heiligheid, dat er wezens zijn, die schoon bestemd om *mensch* te worden, echter in menig opzigt nog aan het dier gelijk zijn, en wederom andere, die, in den worstelstrijd van het zedelijk beginsel met het animale, zelfzuchtige leven, nog niet tot de volle heerschappij van den geest geraakten, maar nog in velen struikelen? Is de mensch, die zondigt, in wien met de kennis van het goede ook de bewustheid van de zonde ontwaakt als de geboortewee voor eenen hoogeren toestand, dan misplaatst in eene wereldorde, die nergens sprongen kent? Zou het onredelijk zijn, dat in de rij der wezens de afstand tusschen den minst ontwikkelden natuurmensch en den heiligen mensch, zoo als wij dien in Jezus aanschouwen, aangevuld wordt door wezens, die nog in meerdere of mindere mate zondigen? Het alternatief is hier: óf eene wereldorde, waarbij allen zedelijk volmaakt zijn, óf zulk eene, waarin de ééne Christus omringd is door millioenen, van welke sommigen hem nabij komen, anderen op grooteren afstand van hem verwijderd zijn, allen den aanleg hebben, om in zijne kracht naar hoogere zedelijkheid te streven. De zonde is niet iets positiefs (*ens positivum*), maar een *niet-zijn* (*ens negativum*,

> *non-étre*); zij is eene negatie, - wel nict eene zoodanige die slechts een *nog-niet-zijn*, d.i. een toestand van het nog niet ontwikkelde goede (*negatio simplex*), zou te kennen geven, maar eene negatie, die tevens, zoodra zij als abnormale toestand voor de bewustheid treedt, het smartelijk gevoel van dezen toestand moet doen geboren worden. Zou zulk eene negatie te kort doen aan de goddelijke heiligheid, en dat in eene wereldorde, waarin de bewustheid dier negatie de noodzakelijke overgang wordt tot hare opheffing, tot het positieve geestelijke *zijn?* God is heilig, omdat Hij het zedelijke goede veroorzaakt. Zou Hij ophouden heilig te zijn, omdat Hij het niet overal, in het geheel niet in de physieke wereld, en in de zedelijke wereld niet overal in dezelfde mate en eerst langs den weg eener trapsgewijs voortgaande ontwikkeling veroorzaakt, omdat Hij eene wereldorde in het leven riep, volgens welke het geestelijk beginsel, schoon langzaam zich ontwikkelende, toch eens tot heerschappij komt, eene wereldorde, volgens welke alles zóó is ingerigt, dat het woord des apostels waarheid worden moet: God zal eens alles zijn in allen?

In de *Nouvelle Revue de Théologie* 4^{me} *livraison, Octobre* 1861, schrijft Dr. Réville:

> On dirait que de nos jours cette question du surnaturel porte malheur aux meilleurs esprits. Je n'en voudrais d'autre preuve que la curieuse note dans laquelle M. Bois, s'associant au Dr. Rothe chez lequel il aurait pu trouver beaucoup mieux, se demande gravement, à propos de l'eau changée en vin à Cana: ‘Veut-on avoir la bonté de me dire quelles sont les lois naturelles qui ont été violées?’ - M. Bois aura-t-il celle d'ouvrir un traité élementaire de chimie organique et d'y chercher l'analyse des

substances contenues dans le jus de raisin fermenté? Je lui demanderai ensuite si la transsubstantiation des éléments bien connus de l'eau en alcool, sucre, tannin, acides maliques tartrique, acétique etc., lui paraît d'accord avec les lois chimiques de la nature. Au surplus ne voit-il pas que si, par impossible, on découvrait une transition naturelle entre l'eau et le vin, le miracle de Cana ne serait plus un miracle, mais seulement une chose étonnante qui, au point de vue du surnaturel, ne prouverait plus rien? Ce n'est pas une des moindres preuves de l'empire irrésistible qu'exerce aujourd'hui sur tous les esprits le sentiment qu'au fond il n'y a pas de miracles, que ce désir qui les anime tous, souvent sans qu'ils s'en doutent, de conserver les faits miraculeux en leur ôtant ce caractère anormal, diamétralement contraire à l'ordre naturel, qui faisait précisément leur valeur aux yeux des générations qui nous les ont transmis....
.... Malgré nos larges divergences, j'espérais du moins que nous nous rencontrerions aisément au chapitre du Saint-Espirt, supposant bien qu'il ne fait pas de l'Espirt divin une force mécanique et foudroyante.... Mais je le lui demande en grâce, si le St.-Esprit ne détermine pas l'âme humaine, que lui fait-il donc? S'il ne lui communique pas sa force, s'il n'est pas le facteur de la nouvelle naissance et de la sanctification, quelle est donc sa place dans 1'économie du salut? Pour nous qui constatons la présence de l'Espirt divin dans l'universe entier, nous trouvons tout naturel d'attribuer au St.-Esprit l'impulsion immanente qui fait éclore dans l'âme les germes de vie spirituelle qu'il a semés dans la nature humaine. C'est lui qui féconde l'âme en y versant continuellement son inépuisable sève.... Mon progrès est bien mien: car ces dons du St.-Esprit, en même tems qu'ils développent ma personnalité, passent en elle, deviennent ma propriété, une partie intégrante de mon être

et me rendent capable d'un essor nouveau. En d'autres termes, Dieu, dans son amour, féconde mon âme comme le grain de blé dans le sillon, sauf que le grain de blé n'est appelé qu'à produire du blé sans le savoir ni rien faire de lui-même qui hâte ou retarde sa destination, tandis que je suis appelé à réaliser, le voulant et le sachant, l'idée de Dieu sur moi. Mais que dis-je? Voilà une idée insupportable à M. Bois. Comment! s'écrie-t-il avec une dédaigneuse ironie, entremêlée d'une nuance de pitié, comment! c'est là votre spiritualisme! Une âme dont le développement n'est plus qu'une végétation!
Que répondre à cela? Que toute comparaison cloche? M. Bois le sait bien. Que cette comparaison est mauvaise? Ce n'est pas ma faute si les lois qui président à tout ce qui vit, depuis la mousse jusqu'à l'esprit humain, sont telles que des analogies profondes se revèlent entre tous les départements de ce royaume de la vie. Après tout, si faute il y a, je la commets en bonne compagnie, ce qui est toujours une consolation. Je crois en effet me souvenir de quelqu'un qui disait un jour pour enseigner comment il en était du royaume de Dieu naissant et grandissant dans les âmes: ‘Ecoutez! Un semeur sortit pour semer, et comme il semait....’ M. Bois se rappelle probablement aussi. Alors il est inutile d'aller plus loin. J'ajouterai seulement que le même docteur trouvait une analogie frappante entre la fermentation de la pâte sous l'action du levain et celle de l'âme sous l'action du St.-Esprit. Et même une fois il alla jusqu'à cet excès de matérialisme, de quiétisme et de fatalisme: ‘Il en est du Royaume de Dieu, dit-il cette fois là comme si un homme, après avoir jeté de la semence sur la terre, dormait ou se levait nuit et jour: la semence germe et croit sans qu'il sache comment; car la terre produit d'elle-même....’ Mais je suppose que M. Bois est sur

la voie et que je n'ai pas besoin de lui citer tout au long l'admirable parabole qui se lit Marc IV, 26-29....
..... M. Bois a affirmé dans son Discours et répété dans sa Réponse que la négation du surnaturel est mortel au christianisme et au fond à toute religion possible.
Je lui ai fait observer que le christianisme pur des paroles authentiques de Jésus-Christ - c'est à dire, le vrai christianisme, le seul qui ait le droit de porter ce nom d'une manière absolue - était fort indépendant de la question théorique débattue entre nous: Jésus, en nous énonçant les conditions du salut, les a définies, de telle sorte que, partisan ou non du surnaturel, l'homme peut être et se dire chrétien. La pauvreté en esprit, la miséricorde, la pureté du coeur, la soif de la justice, l'amour des hommes, l'amour de Dieu, toutes ces portes concentriques qui ouvrent sur le Royaume des cieux, voilà, selon le Christ, la religion éternelle, la religion absolue: car voilà ce qui unit à Dieu. Tout le reste, selon lui, peut être important; mais nécessaire non pas.... (je rappelle ici que le christianisme essentiel n'est pas la somme des opinions que l'on pourrait étayer d'une ou de plusieurs paroles du Christ. Comme le christianisme a surtout pour prétention de nous montrer le vrai chemin du Royaume, ou de la communion avec Dieu et de la béatitude qui en dépend, ce qui le constitue et le caractérise essentiellement, ce sont les conditions du salut).... Si le vrai christianisme est identique au vrai et légitime développement de l'âme religieuse, je ne vois pas plus à quoi sert le surnaturel, et nous savons ce que devient le surnaturel inutile. Je l'avouerai pourtant: si le Christ avait dit qu'il fallait, pour être sauvé, croire que Dieu se dévoue, qu'il est lui-même Dieu tout-puissant, créateur et créature' fini et infini, sachant tout et ignorant certaines choses etc., ma thèse ne serait pas très-facile à défendre. Mais, voyez

> un peu le malheur, il n'y a pas un traître mot de tout cela dans l'Evangile....
>
> ..... Mais, encore une fois, de ce que l'on est encore incapable de distinguer d'un bout à l'autre le chemin, qu'a suivi l'Esprit de Dieu dans l'humanité pour en faire surgir cette personne unique, a-t-on le droit de conclure que son origine est surnaturelle? De ce que l'on n'a pu découvrir encore les sources du Nil, faut-il adopter l'opinion de ces anciens qui voulaient qu'elles fussent dans la lune?

Ook Dr. Kuenen gaat, bij zijne ontkenning van het supranaturalisme niet uit van een Godsbegrip.

> *Het supranaturalisme en de geschiedenis van Israel*. In de natuur, die ons omringt, in de geschiedenis der menschheid, in onze eigene lotgevallen merken wij een geregelden, nooit afgebroken zamenhang op tusschen oorzaak en gevolg; van elk verschijnsel dat wij aannemen trachten wij de oorzaak te leeren kennen, blijkbaar alzoo uitgaande van de onderstelling, dat daarvoor een voldoende oorzaak aanwezig is, en dat deze, indien dan al niet door ons of gedurende onzen leeftijd, dan toch eenmaal, door wien ook, zal worden opgespoord en in het licht gesteld. Tusschen de verschijnselen zelve merken wij zamenhang en overeenstemming op, zóó zelfs dat de gedachte aan verbreking van dien zamenhang in den regel niet eens bij ons opkomt. Al is ook een of ander feit, hetzij in de natuur, hetzij in de geschiedenis, op den eersten oogopslag vreemd, geheel afwijkend van den alledaagschen gang der dingen, toch gelooven wij vastelijk, dat ook dit feit kan v e r k l a a r d , of, wat op hetzelfde neêrkomt, dat de oorzaak daarvan aangewezen worden kan - en in dat geloof gaan wij haar opsporen....

> Den natuurlijken zamenhang, dien hij overal rondom zich, zoowel in de natuur als in de gebeurtenissen van zijnen tijd en in zijne eigene levenservaring opmerkt - dienzelfden zamenhang onderstelt (en wij hebben in onze brochure toegelicht wat in wetenschappelijken zin hier geloovenen en onderstellen beteekenen moeten) hij dus al aanstonds ook elders, niet alleen in dat gedeelte van het Universum, hetwelk zijne waarneming niet omvat, maar ook in het verledene. Openbaart zich God aan hem als een God van orde, hij acht het waarschijnlijk, dat de Onveranderlijke ook in de ontwikkeling en de lotgevallen van de volken der oudheid, die van Israël niet uitgezonderd, zich als zoodanig heeft doen kennen. Daarbij leert hem de geschiedenis, allereerst die der godsdiensten, dat in den loop der tijden zeer vele verschijnselen en feiten als bovennatuurlijk zijn aangemerkt, die wij thans op goede gronden en algemeen voor natuurlijk houden. Deze en misschien nog andere, maar dan toch gelijksoortige overwegingen, maken dat hij zeerongaarne (Dr. Kuenen's bescheidenheid is allen menschen bekend) in de ontwikkeling van Israël eene afwijking van den regelmatigen loop der dingen, eene verbreking van den natuurlijken zamenhang, dien hij in Gods wezen gegrond acht, zou erkennen....'

Is het mogelijk, meer empirisch en minder aprioristisch-speculatief te werk te gaan?

Tegen Dr. Doedes, die van het Apostolisch Christendom sprak als ware het een op zichzelf staand en afgesloten geheel, schreef ik in het Mei-Nummer van *de Gids* voor 1861:

> Is het christendom de goddelijke waarheid, zoo als zij zich in de persoonlijkheid van Jezus openbaart, en moet

die persoonlijkheid als de normale worden beschouwd en dus in alle individuën een gestalte verkrijgen, dan spreekt het van zelf, dat overeenkomstig met iedere wijziging in de individuën die gestalte verschillend zal zijn. Dit is dan ook metterdaad het geval geweest van den aanvang af aan, want men behoort zich wel te doordringen van deze waarheid: het nadenken over de beginselen, door Jezus aan het licht gebragt, neemt reeds een aanvang in het Apostolisch tijdvak. Daar zien wij al de beweging beginnen, die het dogma voortbrengt, een beweging, die zich tot op onzen tijd voortzet met dezelfde noodzakelijkheid, met gelijk goed regt als in de allereerste tijden der Christelijke Kerk, en die niemand in staat is te stuiten. Het is dus niet geoorloofd in het Apostolisch tijdvak een katholiciteit van opvatting te brengen, die nooit bestaan heeft. Men behoort te spreken van het Paulinisch, het Petrinisch, het Johanneïsch christendom, gelijk in later tijden van het Augustiniaansch, het Luthersch, het Calvijnsch, het Channingsch christendom.
Zegt men welligt dat aan al deze belijders van het christendom, bijvoorbeeld aan Paulus, Johannes en Augustinus, zekere christelijke overtuigingen gemeenschappelijk eigen waren, wij antwoorden op onze beurt, dat hetgeen hun gemeenschappelijk eigen is bijzonder weinig waarde heeft; dat ieder van hen in zijn tijd niet door dat g e m e e n s c h a p p e l i j k-christelijke, maar veeleer juist door zijne individuëele opvatting van de goddelijke waarheid, in Jezus geopenbaard, kracht en invloed uitgeoefend heeft....
...Men heeft het in den laatsten tijd wel ingezien, en daarom wil men nu in een zoogenaamd Apostolisch christendom den grond onzer christelijke eenheid vinden. Dit blijkt evenwel onmogelijk te zijn, ten eerste omdat niemand in onzen tijd zich meer geheel op het standpunt der Apos-

telen kan verplaatsen, maar vooral omdat, wel beschouwd, bij de Apostelen zeer weinig eenheid van geloofsovertuiging was.
Men heeft dan een denkbeeldig Apostolisch christendom uitgedacht, waaruit men willekeurig weglaat hetgeen niet aanstaat, het geloof bijvoorbeeld aan de ophanden zijnde en zigtbare wederkomst van Jezus, het geloof aan den togt van Jezus naar de onderwereld, het geloof aan de verbindende kracht van het Mosaïsme en andere overtuigingen. En met zulk een denkbeeldig Apostolisch christendom tracht men nu de beweging der nieuwere tijden te onderdrukken, Gebrek aan nadenken verraadt deze handelwijze. Het Apostolisch christendom vindt ook in u, die er het meest mede schermt, geen opregt belijder meer. Hoe! omdat gij o.a. met Judas, den schrijver van den N.T. brief, het geloof aan de opstanding van Jezus gemeen hebt, zijt gij daarom het Apostolisch christendom, voor zooverre hij het vertegenwoordigt, deelachtig? Staat gij daarom op het standpunt der Apostelen, omdat gij de N.T. wonderverhalen gaaf aanneemt? Is de wereldbeschouwing der Apostelen dan de uwe? Meent ook gij, dat er Engelen zijn die hun beginsel niet bewaard hebben en die tot het oordeel des grooten dags bewaard worden, met eeuwige banden onder de duisternis? Gelooft ook gij, dat Michaël de aartsengel met den duivel heeft getwist en met hem gehandeld heeft over het lichaam van Mozes? Verwacht ook gij, dat de Heer met een stemme des Archangels en met de bazuin van God zal nederdalen van den hemel; dat zij, die levend overgebleven zullen zijn, na de opstanding van de geloovigen in de wolken zullen worden opgenomen, in de lucht, den Heer te gemoet? Denkt ook gij dat God de engelen, die gezondigd hebben, in de hel heeft geworpen, dat eens de hemelen met gedruisch zullen voorbijgaan en de elementen brandende

zullen vergaan, en de aarde met hare werken zal verbranden Grondt ook gij op de zekerheid, dat alle deze dingen vergaan, de noodzakelijkheid van een heiligen wandel en van de godzaligheid? Is ook bij u de doop het tegenbeeld van den Zondvloed? Heeft ook volgens u Christus gepredikt aan de menschen, die eertijds in de dagen van Noach ongehoorzaam waren en onaandoenlijk voor de lankmoedigheid Gods? Waarlijk, ook gij zijt kinderen van den modernen tijd, en als uw Christendom niet modern is, dan is uw christendom niet meer het uwe, maar het christendom van een ander. Doch hoe zal het christendom van een ander uw levensbeginsel wezen?
Bovendien, welke illusiën!
Als men terug wil geven hetgeen de kerk ten allen tijde in haar geheel geloofd heeft, komt men tot niets anders dan tot het weinig beteekenend geschrift, dat men symbolum Apostolicum (de Apostolische geloofsbelijdenis) heet, waarin de geloovige belijden moet dat Jezus geleden heeft onder Pontius Pilatus, dat hij neêrgedaald is ter helle, en dat er is *een* vergeving van zonden, alsof de jood dit laatste niet evenzeer geloofde. Welk zelfbedrog! Men is het Apostolisch christendom toegedaan, ach zeg ons toch eerst, wat is het Apostolisch christendom? Wat toch gelooft hij, die het Apostolisch christendom gelooft. Weet gij het? Ik niet. Die het Apostolisch christendom gelooft, gelooft hij met Petrus, dat men godzalig moet zijn, omdat de wereld eenmaal vergaat, of gelooft hij met Paulus, dat men heilig behoort te leven, omdat de menschheid in Christus één is? Gelooft hij met Paulus, dat wij allen in Christus geschapen zijn, zoodat de geheele schepping in den Prototokos (den Eerstgeborene) gegrond, bestemd is en er op is aangelegd, Christus, haar type, te verwezenlijken, zoodat eens alle knie van die op en onder de aarde en in den Hemel zijn, zich voor Hem

zal buigen; of gelooft hij met Johannes, dat de logos in de menschheid is neêrgedaald, als een licht in de duisternis, waardoor nu voortaan een strijd in den boezem van ons geslacht gestreden wordt, waarvan de oplossing niet te voorzien is? Gelooft hij met Paulus aan een voortdurende Christusregeering of met het vierde Evangelie aan de bedeeling van den Paracleet? Gelooft hij met de synoptici dat Jezus het laatste paaschfeest gevierd heeft, of met Johannes dat hij op het feest als paaschlam is gestorven? Gelooft hij met den brief aan de Hebreeuwen, dat de wet de type is van het Nieuw Verbond, of met den brief aan de Romeinen, dat de wet een middel was in Gods voorzienige hand om de zonde als zonde te openbaren? Acht hij met de Apocalypse als leer Balaäms verderfelijk afgoden offer te eten, of meent hij met den Heidenapostel, dat dit al zeer onverschillig moet zijn, omdat een afgod niets is? Gelooft hij met Paulus aan een regtvaardiging uit het geloof, aan een vergeving van zonden door het bloed van Christus, of spreekt hij met Johannes alleen van een zijn uit de waarheid, reeds eer men tot Christus komt, om krachtens die eigenschap later als de rank met den wijnstok te naauwer met Christus verbonden te worden? Ziet hij met de drie eerste Evangeliën in Jezus den joodschen Messias, of ziet hij met Johannes in Jezus de vleesch geworden eeuwige Openbaring Gods, of met Paulus de volheid van Gods scheppende kracht, of met den brief aan de Hebreeuwen God zelf, zondere nadere omschrijving? Is zijne Eschatologie die van den brief aan de Thessalonicensen, of die van de Apocalypse, of die van het vierde Evangelie? Men weet het niet, men schijnt er ook niet veel over na te denken. Men zweert bij het Apostolisch Christendom; het staat goed, het klinkt goed; men heeft een leuze.’

Het godsdienstig standpunt van Prof. Doedes kan men uit zijne twee laatste brochures slechts zeer fragmentarisch kennen. Een belangrijke bijdrage tot de kennis van dat standpunt, waarvan ik vermoed dat het zeer sterk sociniaansch en deïstisch gekleurd is, noem ik de volgende woorden, die te vinden zijn in Modern of Apost. Christendom. bl. 34:

> Het moderne Evangelie wijst u ook niet op Jezus als op iemand, die u heden hoort, wanneer gij hem aanroept, noch op hem als op iemand, die u met zelfbewustzijn door zijn geest vernieuwt en heiligt, wanneer gij u aan hem toevertrouwt. Het wijst u op uw zedelijk bewustzijn, op uw geweten, op uw moreele kracht, op de uitspraken van Jezus bewustzijn en op zijn voorbeeld, terwijl het u voorts aan uwe eigene kracht overlaat. Spreekt het van den levenden Jezus, het is in denzelfden zin, als waarin het spreken kan van den levenden Goethe..... Roept iemand in de benaauwdheid zijns harten Jezus aan, het moderne Evangelie zou hem moeten herinneren, dat Jezus ons niet hoort; immers is ons niet bekend, dat de afgestorvenen ons hooren kunnen! Het moet al zijne Evangelische vermaningen concentreren in dit ééne: 'H e l p u z e l v e n!'

Twee besluiten mogen wij uit deze aanhaling trekken ten opzigte van des Hoogleeraars godsdienstige overtuiging. Ten eerste: De historische persoon van den profeet van Nazareth, Jezus, hoort ons als wij hem aanroepen en vernieuwt ons met zelfbewustzijn door zijn geest. - Waar dit in het Evangelie mag te lezen staan?

Ten tweede: Als de historische persoon van Jezus ons niet hoort, ons niet helpt, dan moeten wij in

vredes naam ons zelven helpen, dan is er geen God meer die ons hoort of helpt en geen heilige geest meer in de wereld aanwezig die in ons werkt, dan zijn wij geheel ‘aan eigene kracht overgelaten.’ De God der menschheid heet dus Jezus. Deze leer moet vast aangemerkt worden, als de zakelijke inhoud van het Apostolisch Evangelie.

Ik laat hier het een en ander volgen uit Spinoza's tractatus theologico-politicus. De gedachte is zeker verre van bemoedigend, dat deze dingen reeds voor twee eeuwen geschreven zijn en nog herhaald moeten worden. Maar het is niet anders.

> Sicuti scientiam illam, quae captum humanum superat, divinam, sic opus, cuius causa vulgo ignoratur, divinum sive dei opus vocare consueverunt homines. Vulgus enim tum dei potentiam et providentiam quam clarissime constare putat, quum aliquid in natura insolitum et contra opinionem, quam ex consuetudine de natura habet, contingere videt (praesertim si id in eius lucrum aut commodum cesserit), ut ex nulla re clarius existentiam Dei probari posse existimat, quam ex eo, quod natura, ut putant, suum ordinem non servet; et propterea illos omnes Deum aut saltem Dei providentiam tollere putant, qui res et miracula per causas naturales explicant aut intelligere student. Existimant scilicet, Deum tam diu nihil agere, quam diu natura solito ordine agit, et contra, potentiam naturae et causas naturales tam diu esse otiosas, quam diu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet, potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo de-

terminatam vel (ut plerique magis hodierno tempore sentiunt) creatam. Quid autem per utramque, et quid per Deum et naturam intelligant, nesciunt sane, nisi quod Dei potentiam tamquam regiae cuiusdam maiestatis imperium, naturae autem tamquam vim et impetum imaginentur. Vulgus itaque opera naturae insolita vocat miracula sive Dei opera, et partim ex devotione, partim ex cupiditate adversandi iis, qui scientias naturales colunt, rerum causas naturales nescire cupit et ea tantum audire gestit, quae maxime ignorat, quaeque propterea maxime admiratur. Videlicet quia nulla alia ratione, nisi causas naturales tollendo resque extra naturae ordinem imaginando Deum adorare, omniaque ad eius imperium et voluntatem referre potest, nec Dei potentiam magis admiratur, nisi dum potentiam naturae a Deo quasi subactam imaginatur.... Idem etiam facile ex hoc posset ostendi, quod nimirum potentia naturae sit ipsa divina potentia et virtus, divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia; sed hoc impraesentiarum libentius omitto. Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet; at nec etiam aliquid quod cum iisdem non convenit aut ex iisdem non sequitur. Nam quidquid fit, per Dei voluntatem et aeternum decretum fit, hoc est, ut iam ostendimus, quicquid fit, id secundum leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvit, fit. Natura itaque leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, quamvis omnes nobis notae non sint, semper tamen observat, adeoque etiam fixum et immutabilem ordinem; nec ulla sana ratio suadet, naturae limitatam potentiam et virtutem tribuere, eiusque leges ad certa tantum et non ad omnia aptas, statuere. Nam quum virtus et potentia naturae sit ipsa Dei virtus et potentia, leges autem et regulae naturae ipsa Dei decreta, omnino credendum est, potentiam naturae infinitam esse eiusque leges adeo latas, ut ad omnia, quae et ab

> ipso divino intellectu concipiuntur, se extendant. Alias enim, quid aluid statuitur, quam quod Deus naturam adeo impotentem creaverit, eiusque leges et regulas adeo s t e r i l e s statuerit, ut saepe de novo ei subvenire cogatur, si eam conservatam vult et ut res ex voto succedant. Quod sane a ratione alienissimum esse existimo.... Quum Dei existentia non sit per se nota, debet necessario concludi ex notionibus, quarum veritas adeo firma et inconcussa sit, ut nulla dari neque concipi possit potentia, a qua possint immutari. Nobis saltem ab eo tempore, quo ex iis Dei existentiam concludimus, ita apparere debent, si ex ipsis eam extra onmem dubitationis aleam concludere volumus. Nam si possemus concipere, ipsas notiones ab aliqua potentia, quaecumque demum ea fuerit, mutari posse, tum de earum veritate dubitaremus, et consequenter etiam de nostra conclusione, nempe de Dei existentia, nec de ulla re unquam poterimus esse certi. Deinde nihil cum natura convenire vel ei repugnare scimus, nisi id, quod ostendimus cum istis principiis convenire vel iis repugnare. Quare si concipere possemus aliquid in natura ab aliqua potentia (quaecumque demum ea fuerit) posse fieri, quod naturae repugnet, id primis istis notionibns repugnabit, adeoque id ut absurdum rejiciendum, vel de primis notionibus (ut modo ostendimus), et consequenter de Deo et de omnibus quomodocumque perceptis dubitandum. Longe igitur abest, ut miracula, quatenus per id intelligitur opus, quod ordini naturae repugnet, nobis Dei existentiam ostendant; quum contra nos de eadem dubitare facerent, quando absque iis absolute de ipsa possemus esse certi, nempe quando scimus, omnia naturae certum atque immutabilem ordinem sequi.

Men misleidt zichzelven wanneer men meent, dat men bij een historisch onderzoek een andere methode

kan volgen dan de empirische methode, die uitgaat o.a. van de kennis van hetgeen al of niet mogelijk moet heeten.

Het toppunt der zelfmisleiding is ten dezen onlangs bereikt geworden door een geleerde, die klaar bewezen heeft dat de evangelische wonderverhalen geen legenden kunnen bevatten, omdat - in het kort gezegd - legenden er geheel anders moeten uitzien dan de wonderverhalen, die het evangelie ons mededeelt Dit mag met regt een meesterstuk van logica heeten: de wonderen te bewijzen door middel van eene consequentie, getrokken uit de stelling: wonderen zijn onmogelijk. Immers, zal het argument van dien geleerde doorgaan, wat dient dan onomstootelijk vast te staan? Dat legenden, niettegenstaande zij in minder belangrijke bijzonderheden onderling verschillen, nogthans allen een altijd identisch karakter vertoonen. Er moet dus eene wet, eene onomstootelijk wet zijn, die ons leert welke de vaste, de altijd wederkeerende, de onbedriegelijke kenmerken zijn van de legende; kenmerken, die de legende o n m o g e l i j k missen kan. Verder moet de waarneming van verschillende ontwijfelbaar legendarische verhalen ons tot het vaststellen van die wet hebben geleid. Zegt dus iemand, dat bijvoorbeeld de evangeliën legenden zijn, dan antwoordt onze geleerde: onmogelijk, want de wet die het ontstaan en het karakter der legenden beheerscht, wordt niet verbroken. Zeer goed, maar als gij leert dat deze, langs empirischen weg gevonden, wet niet verbroken wordt,

dan hebt gij het wondergeloof, dat gij verdedigen wildet, reeds eigenhandig verwoest.

De heer Doedes kan zich niet genoeg verwonderen over de volgende woorden van Dr. Réville: Partis de Dieu, ils disent qu'ils vivent en Dieu et qu'ils vont vers Dieu; en spottend vraagt hij: Hoe ver is God wel van hen verwijderd? Dr. Réville heeft reeds zeer teregt er den Hoogleeraar opmerkzaam op gemaakt, dat deze woorden ook in den mond van Jezus worden gevonden. Het zij mij vergund, tegenover. de sociniaansche spotternij van Dr. Doedes, een uitspraak aan te halen van Augustinus, die beter schijnt begrepen te hebben hoe de zonde ons van God verwijdert, en toch weder niet verwijderen kan:

> Beatus qui amat Te, et amicum in Te, et inimicum propter Te. Solus enim nullum carum amittit, cui ommes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste, nisi Deus noster, Deus, qui fecit coelum et terram, et implet ea, quia implendo ea fecit ea? Te nemo amittit, nisi qui dimittit. Et qui dimittit, quo it aut quo fugit, nisi a Te placido ad Te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? Et lex tua veritas, et veritas Tu.

‘A te placido ad Te iratum’. Kan men het prachtiger uitdrukken, en meer overeenkomstig de waarheid spreken? Zou Dr. Doedes hier niets van noch voor gevoelen? In het Hollandsch overgezet, luidt de aangehaalde plaats aldus: Welgelukzalig hij die U liefheeft, en zijn vriend bemint in U en zijn vijand

bemint om U. Hij alleen verliest niets dat hem dierbaar is, wien allen dierbaar zijn in Dengene, dien men nooit verliest. En wie is Diegeen? Wie anders dan onze God, die hemel en aarde gemaakt heeft en ze vervult, daar hij door ze te vervullen ze heeft gemaakt. U verliest niemand dan die U verlaat. En wie U verlaat, waar zal hij heengaan, werwaarts vlugten, tenzij dan van U, den verzoende, tot U, den vertoornde? Want waar vindt hij Uwe wet niet terug in zijn straf? En Uwe wet is de waarheid en de waarheid zijt Gij. Men vergelijke nog: Augustini Confess. Lib. II. c. VI:

> Quid in furto delexerit, cum omnia quae boni specie ad vitia invitant in solo Deo sint et vera et perfecta,

zoo luidt de diepzinnige titel van dit hoofdstuk.

Ook Malebranche heeft in ‘het standpunt der immanentie’ geen hinderpaal gevonden voor zijn godsdienst:

> Troisième médit. O! ma lumière et ma vie, nourrissez-moi de votre substance, faites moi part de ce pain céleste qui donne aux esprits la force et la santé. ‘Je ne puis vivre pour vous, si je ne vis par vous’.....

En het antwoord van den Christus, in wien Malebranche den eeuwigen logos ziet, luidt aldus:

> Apprends donc aujourd'hui que je ne suis pas seulement la verité éternelle, mais encore l'ordre immuable et nécessaire; que comme verité j' éclaire ceux qui me consultent pour devenir plus savants, et que comme ordre je règle ceux qui me suivent pour devenir plus parfaits.

> Sache que je suis la loi éternelle, loi que Dieu même consulte sans cesse et qu'il suit inviolablement; car je suis la sagesse de mon Père; il m'aime non comme un homme qui aime son enfant, à cause que son enfant lui ressemble, mais il m'aime par la necessité de sanature.

Deze zelfde gedachte keert bij Malebranche onder verschillende vormen gedurig weder:

> Comme un fils qui lui est consubstantiel et auquel il communique toute sa substance.... Ne me consulte done pas seulement comme verité mais comme ordre, ou comme la loi immuable des esprits, et je règlerai ton amour, je te communiquerai la vie....

Malebranche heeft het in een gebed kernachtig uitgedrukt, hoe de vrome alles terugbrengt tot het hoogste Wezen:

> ‘Exaucez (ma) prière après que vous l'aurez formée en moi.’

Dr. Doedes zal waarschijnlijk zeggen: hoe nutteloss is dit gebed; God kon den mensch dan langs veel korter weg geven hetgeen hij noodig heeft!

Ook ten opzigte van de kwestie van het determinisme, in verband met vrijheid, gebed en godsdienst, verdienen sommige brieven van Spinoza nog allezins de aandacht van ons tegenwoordig geslacht. Als men het zedelijkheidsgevoel tegen het determinisme laat protesteeren, zou men wel doen met de waarlijk niet impieuse beschouwingen van een denker als Spinoza eerst te wederleggen.

Epist. XXXII (uitgave van L.H. Bruder):

Cuncta eiusdem generis singularia, ea omnia verbi gratia, quae externam hominum figuram habent, una eademque definitione exprimimus, et idcirco iudicamus, ea omnia aeque apta esse ad summam perfectionem, quam ex eiusmodi definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cuius opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse iudicamus et a sua natura aberrare; quod haud faceremus, si id ad eiusmodi definitionem non retulissemus, talemque ei naturam affinxissemus. Quoniam vero Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones, nec plus realitatis rebus competit, quam iis divinus intellectus et potentia immisit et revera tribuit, manifesto sequitur, privationem istam solummodo respectu nostri intellectus, non vero respectu Dei dici posse.

.....Secundam difficultatem quod attinet, verum quidem est, impios Dei voluntatem suo modo exprimere; ideo tamen cum probis nullatenus sunt comparandi. Quo enim res aliqua plus perfectionis habet, eo etiam magis de deitate participat Deique perfectionem exprimit magis. Quum ergo probi inaestimabiliter plus perfectionis, quam improbi habeant, virtus eorum cum improborum virtute comparari nequit, eo quod improbi amore divino, qui ex Dei profluit cognitione et quo solo nos pro humano nostro intellectu Dei servi dicimur, carent. Imo, quia Deum non cognoscunt, non sunt nisi instrumentum in manu artificis, quod inscium servit et serviendo consumitur; probi contra conscii serviunt et serviendo perfectiores evadunt.
Epistola XXXIV.... Secundo: quod nostra libertas nec in quadam contingentia, nec in quadam indifferentia sita est,

sed in modo affirmandi et negandi; adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus. Verbi causa si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra to affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli eius tres angulos duobus rectis aequare fluit; et tamen nunquam magis liberi sumus, quam quum rem tali modo affirmamus. Quia vero haec necessitas nihil aliud est, quam Dei decretum, veluti in mea appendice clare ostendi; hinc quodammodo intelligere licet, quo pacto rem libere agamus, eiusque causa simus, non obstante, quod eam necessario et ex Dei decreto agamus. Hoc, inquam, aliquo modo possumus intelligere, quum quid affirmamus, quod clare et distincte percipimus; ubi vero quicquam, quod clare ac distincte non capimus, asserimus, hoc est, quum patimur, ut voluntas extra nostri intellectus limites exspatietur, tum illam necessitatem Deique decreta non ita percipere possumus.... Jam ad ea, quae me attinent, me convertam, ac primo breviter referam utilitatem, quae ex mea opinione nascitur, quae praecipue in eo est sita, quod scilicet noster intellectus Deo mentem et corpus extra omnem superstitionem offert, nec preces nobis valde utiles esse nego. Nam meus intellectus est nimis parvus ad omnia media determinandum, quae Deus habet, quibus homines ad sui amorem, hoc est, ad salutem perducat; adeo ut tantum absit, hanc opinionem noxiam futuram esse, ut e contra iis, qui nullis praejudiciis nec puerili superstitione praeoccupati sunt, unicum sit medium ad summum beatitudinis gradum perveniendi.

Quod vero ais, me homines, eos a Deo tam dependentes faciendo, ideo elementis, herbis et lapidibus similes reddere, id sufficienter ostendit, te meam opinionem perversissime intelligere et res, quae intellectum spectant cum imaginatione confundere. Si enim puro intellectu percepisses,

quid sit a Deo dependere, certe non cogitares, res, quatenus a Deo dependent, mortuas, corporeas et imperfectas esse (quis unquam de Ente summe perfecto tam viliter ausus fuit loqui); e contra caperes, ea de causa et quatenus a Deo dependent, perfectas esse: adeo ut hanc dependentiam atque necessariam operationem quam optime per Dei decretum intelligamus, quando non ad truncos et herbas, sed ad maxime intelligibiles et res creatas perfectissimas attendimus.... Dicis: si Deus delictum non puniret (hoc est, tamquam judex tali poena, quam ipsum delictum non inferret; id enim solum, nostra est quaestio), quaenam ratio impedit, quominus quaevis scelera avide perpetrem? Certe qui illud tantum (quod de te non spero) formidine poenae omittit, is nulla ratione ex amore operatur et quam minime virtutem amplectitur. Quantum ad me, eo omitto vel ommittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant, meque a Dei amore et cognitione aberrare facerent....
....'Transeo nunc ad secundam tuam regulam, asseroque, me quidem eredere, quod ego eam veritatem, quam tu in Scriptura esse credis, illi non tribuam, et tamen credo, quod ego illi tantum, si non plus adscribam auctoritatis; quodque longe cautius, quam alii, caveam, ne illi pueriles quasdam et absurdas sententias affingam, quod nemo praestare potest, nisi is, qui philosophiam bene intelligit, vel divinas habet revelationes; adeo ut me valde parum moveant explicationes, quas vulgares theologi de Scriptura adferunt, praesertim si istius sunt farinae, ut Scripturam semper iuxta litteram sensumque externum sumant; et nunquam praeter Socinianos crassum adeo vidi theologum, qui non percipit sacram Scripturam creberrime more humano de Deo loqui, ac suum sensum parabolis exprimere.'...

Te midden van den strijd onzer dagen mogen wij wel indachtig zijn aan hetgeen Spinoza schrijft, Epistola LXXIV.

> ....Et quia per hoc norimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, sequitur, quicquid Romana (**en kan men er bijvoegen, elke**) ecclesia ab aliis distinguit, superfluum omnino esse. Est enim iustitia et caritas unicum et certissimum verae fidei catholicae signum et veri spiritus sancti fructus; et ubicumque haec reperiuntur, ibi Christus revera est, et ubicumque desunt, deest Christus. Solo namque Christi spiritu duci possumus in amorem iustitiae et caritatis.

Ik mag de gelegenheid niet laten voorbijgaan om iets te zeggen van het geschrift dat mijn hooggeschatte ambtgenoot la Saussaye in Januarij 1860 uitgegeven heeft onder dezen titel: Een woord van toelichting naar aanleiding der recensie van Dr. A.Pierson, enz.

De heer la Saussaye heeft een merkwaardige poging aangewend om voor het wondergeloof een psychologischen grond, dat wil zeggen een psychologische noodzakelijkheid te vinden. Ik juich die poging zelve van ganscher harte toe. Ik ben zeer geneigd te gelooven, dat zijne psychologische methode in vele opzigten aanbeveling verdient. Ik geloof vast, dat, ook waar men la Saussaye niet volgt, veel van hem te leeren valt, en dat hij als een belichaamde waarschuwing is tegen alle oppervlakkigheid. Maar het komt mij voor dat, zoo zijn beginsel groote waarde heeft, zijne resultaten eigenlijk geene resultaten,

maar even zoovele anticipatiën zijn. Zal hij ons zijne zoogenaamde resultaten aannemelijk maken, dan zullen uit zijn redeneeringen vele leemten moeten verdwijnen, die nu nog aan zijn schrijven het karakter van een logisch betoog onthouden.

Op enkele dier leemten wensch ik hier de aandacht te vestigen, niet om mijn collega een vlieg af te vangen in het redeneeren, maar om te bewijzen, dat wij door de 'Toelichting' van la Saussaye nog niet tot een oplossing der belangrijke kwestie gekomen zijn.

1°. De heer la Saussaye bestrijdt de toepassing der empirische methode op de theologie op grond hiervan vooral, dat de theologie daardoor te afhankelijk wordt van andere wetenschappen.

'Ik wensch alleen te doen uitkomen, zegt hij, dat de aanval van empirische zijde op het programma van Dr. Doedes gedaan de kwestie van methode tusschen het empirische en het ethische beginsel onegeprejudiciëerd laat.' De regtvaardiging van de wonderen door het christendom is mogelijk; maar daartoe wordt vereischt een methode, die alle vermogens der menschelijke natuur in aanmerking neemt.'

De thesis is zeer dubbelzinnig gesteld, hetgeen, daar zij een nieuwe methode moet aanbevelen, een methode daarenboven, die ons voor goed het wondergeloof terug zal schenken, dubbel te bejammeren valt. Een methode die al de vermogens der meschelijke natuur in aanmerking neemt, kan zijn een

methode, die met alle vermogens der menschelijke natuur wil werken, maar kan ook zijn een methode, die alle vermogens der menschelijke natuur onderzoeken wil.

2°. Zeer zonderling is uit een logisch oogpunt de rangschikking der deelen, waaruit het geschrift van den heer la Saussaye bestaat. Zie hier zijne drie punten:

I. Het is aan het christendom om de wonderen te regtvaardigen.

II. Deze regtvaardiging is mogelijk.

III. Daartoe wordt eene methode van onderzoek vereischt, die enz.

Derhalve: Eerst wordt aan het christendom gezegd wat het doen moet; en daarna, dat het christendom het voorgeschrevene doen kan. Zoo de waarheid van het tweede punt nog betoog behoefde, diende met dat betoog te worden aangevangen. Want, is de regtvaardiging van de wonderen door het christendom niet mogelijk, dan kan het christendom tot zulk eene regtvaardiging ook niet gehouden zijn. Evenwel, het zonderlinge neemt toe. Reeds is het uitgemaakt, dat het christendom de wonderen regtvaardigen kan; reeds staat het vast, dat het christendom de wonderen regtvaardigen moet, en nu zal nog eens aangetoond worden welke methode voor de regtvaardiging vereischt wordt. Als ik heb aangetoond, dat gij moet loopen, en dat gij kunt loopen, moet ik dan nog aantoonen op welke wijze gij het aan moet leggen om te kunnen loopen. Maar dat

gij, het natuurlijk op een bepaalde wijze aanleggende, loopen kunt, heb ik u immers reeds in het tweede deel mijner rede duidelijk gemaakt. Welk onderscheid is er tusschen het betoog van de mogelijkheid eener verrigting en van hetgeen vereischt wordt, zal de verrigting kunnen plaats hebben?

3°. Waarschijnlijk is dit de eerste maal dat in een wetenschappelijk geschrift eerst eene bewering voorop gesteld wordt, en daarna de methode wordt aangegeven, die men volstrekt volgen moet, zal de bewering gestaafd kunnen worden. Maar iedere stelling, hoe gewaagd ook, zal ik kunnen bewijzen, wanneer het mij telkens vrijstaat, eene methode aan te geven, die voor dat bepaalde bewijs gevorderd wordt. Handelt men eens over de methode van wetenschappelijk onderzoek, wil men zijne methode anderen doen kennen, dan bespreke men haar eerst in het algemeen en doe in het algemeen hare. deugdelijkheid blijken, zonder eenigzins acht te slaan op de bijzondere stelling, die men bewijzen wil. Later kan men ten overvloede aantoonen, dat het vaststellen van een of ander bijzonder resultaat geheel overeenkomstig de vroeger verdedigde methode plaats heeft gegrepen; maar is het ooit gezien, dat iemand eene stelling, niet volgens eene in de wetenschap algemeen erkende, maar volgens eene voor het speciale geval uitgedachte en dies uitdrukkelijk te vermelden methode bewijzen gaat? Of zou men vrede hebben met het volgende: Het is aan de fransche geschiedenis om het bestuur van Robespierre te regt-

vaardigen. Die regtvaardiging is mogelijk; daartoe wordt vereischt eene methode, die in de staatkunde het regt van den sterkste huldigt.

4°. ‘Hetgeen Hegel in het algemeen van de philosophie als wetenschap des geestes zegt: de wijsbegeerte, daar ze de wetenschap moet zijn, kan hare methode niet van een ondergeschikte wetenschap, als de meetkunde, ontleenen, is, met wijziging, ten volle toepasselijk op de theologie. Indien het christendom is wat het beweert te zijn, de oplossing van het wereldprobleem, mag het zich niet onderwerpen aan de wetten, die op ieder geïsoleerd gebied van onderzoek gelden’ (blz. 23).

Hiermede stemt volmaakt overeen wat op bl. 6 gelezen wordt: ‘Een theologiae professor heeft.... zijne instemming met de christelijke belijdenis niet afhankelijk te stellen van de deugdelijkheid zijner wetenschappelijke methode, die later blijken moet.’

Maar waarvan dan? Van het gezag der kerk; of van hetgeen het meest anarchieke mysticismus hem ingeeft. Geen ander antwoord is hier mogelijk. Want, zal hij haar afhankelijk stellen van het getuigenis des Bijbels, dan dient hij exegese en bijbelsche dogmatiek, d.i. taal, historie en wijsbegeerte te beoefenen, en bij deze studie kan alleen de deugdelijkheid der wetenschappelijke methode, die men volgt, de deugdelijkheid der verkregen resultaten waarborgen. ‘Onze theologiae professores hebben zich bij hunne instemming met de belijdenis der c h r i s t e l i j k e k e r k om geen wetenschappelijke methode te

bekreunen.' Wat is de belijdenis der c h r i s t e l i j k e k e r k? Sluit zij het leerstuk der transsubstantiatie in? Zoo niet, hebt gij dan nog op andere, dan zuiver wetenschappelijke gronden, het regt, dat leerstuk hier buiten te sluiten?

'Het christendom is de oplossing van het wereldprobleem.' Ben ik zoo stomp, of zegt deze frase waarlijk niets hoegenaamd? Wat is h e t wereldprobleem? Wat is met betrekking tot deze onbekende grootheid h e t christendom?

Nogthans wordt op deze frase eene allergewigtigste redeneering gebouwd. Indien het christendom is wat het beweert te zijn, de oplossing van het wereldprobleem, dan kan de theologie hare methode niet aan een ondergeschikte wetenschap ontleenen, dan heeft zij zich niet te bedienen van de wetten die op ieder geïsoleerd gebied van onderzoek gelden! Christendom en theologie worden hier dus eenvoudig vereenzelvigd. Laat het Christendom de oplossing zijn van het wereldplobleem, ik zou meenen dat de theologie dan toch in ieder geval d e o p v a t t i n g van de oplossing, maar nooit de oplossing zelve was. Maar buitendien, wat onbepaaldheid van uitdrukking! Werd ons vroeger iets berigt aangaande de belijdenis van d e christelijke kerk, hier hooren wij de privilegiën bespreken van d e theologie. De theologie bijvoorbeeld van Calvijn, of van Schleiermacher, zal toch wel 'onderworpen wezen aan de wetten, die op ieder geïsoleerd gebied van onderzoek gelden.' - 'Of het christendom al het wereldprobleem verklaart,'

raadselachtig zal iedere theologie blijven die niet volgens eene in de wetenschap algemeen erkende methode te werk gaat. Versmaadt men die methode, versmaadt men, onverschillig of het wereldprobleem al dan niet zij opgelost, de voorschriften der logica, men zal geen enkel probleem in de theologie goed kunnen stellen, veel minder goed kunnen verklaren.

5°. De opstanding kan als geïsoleerd feit in de geschiedenis niet bewezen worden o p (?) den weg, waarop overigens historische feiten bewezen worden.' Geïsoleerd (waarvan?) kan geen enkel historisch feit bewezen worden.' Hoe kan de opstanding ooit beschouwd worden als geïsoleerd feit i n de geschiedenis? Als men het afzondert is het b u i t e n de geschiedenis. Ik heb natuurlijk nog meer bezwaar tegen den inhoud dan tegen den letterkundigen vorm dezer stelling. Worden, volgens la Saussaye, de resultaten, die 'een theologiae professor' verkondigt, door de onjuistheid zijner wetenschappelijke methode niet gecompromitteerd, ook als hij met de geschiedenis in aanraking komt; moet hij feiten aannemen, die volgens de gewone historisch-kritische methode niet bewezen kunnen worden, welken waarborg heeft de godgeleerde dan toch, dat hij zich geene fantasiën schept, maar waarheid bezit? Het privilegie, dat de christelijke theologie geniet, zal dan toch wel aan iedere theologie moeten gegund worden. Wordt het haar gegund, dan kan ook iedere theologie, zelfs die der gnostieken en scholastieken, haar regt van bestaan bewijzen en alle tegenwerpingen der menschelijke

wetenschap afweren met een beroep op dat privilegie.

6°. ‘Het christendom bl. 22 is leven, zedelijk godsdienstig leven. Waar een kracht des levens uitgaat van een feit, daar is dit feit waar, daardoor zelfs, al streed het met andere gegevens; omdat het zedelijk godsdienstig leven het hoogste is en haar maatstaf wel mag dienen tot maatstaf, mede, op een ander, aan h a a r (sic) onderworpen gebied, doch zich niet mag laten afmeten naar hetgeen op een ondergeschikt gebied als maatstaf geldt.’

Deze stelling wordt door la Saussaye met typographisch overleg onder de bijzondere aandacht gebragt van de lezers der brochure. Zij mag gerekend worden de quintessence te bevatten van la Saussaye's pleitrede ten voordeele van de historische werkelijkheid der opstanding van Christus. Wij mogen dus verwachten dat aan haar formulering al de zorg besteed zal zijn, die het gewigt van het onderwerp wenschelijk maakt. Hoe worden we teleurgesteld. Weet men wat ons in deze stelling berigt wordt? Luister: als een feit waar is, dan is het waar, omdat enz.

Men geve slechts acht op het volgende: ‘Waar een kracht des levens uitgaat van een feit, daar is dit feit waar’; nu ja, indien het feit niet waar was, kon het ook geen feit zijn. Is er een feit, waarvan zelfs een kracht des levens uitgaat, dan behoef ik geen woord meer te verliezen om te bewijzen, dat er een feit is. Is er geen feit, dan kan er ook geen kracht zijn die er van uitgaat, en zoo behoeven wij

over de geheele zaak geen woord meer te zeggen.

De schrijver heeft natuurlijk bedoeld, òf: waar een kracht des levens g e a c h t w o r d t uit te gaan van een feit,' òf: 'waar een kracht des levens uitgaat van het g e l o o f aan een feit.' Maar dan komt hetzij de tautologie hetzij de overijling zijner conclusie aan het licht. Is er een feit dan is er een feit; het zal voor de waarachtigheid van het feit wel onverschillig zijn of men er al of niet een levenskracht van afkomstig acht. Of zal, in de tweede plaats, omdat het geloof aan eene gebeurtenis mij kracht geeft tot handelen, reeds daardoor de waarachtigheid van die gebeurtenis bewezen zijn?

Maakt hetgeen er wordt bijgevoegd deze zonderlinge bewering veel aannemelijker? Er wordt gezegd, 'dat de waarheid van het zedelijk godsdienstig leven wel mede tot maatstaf m a g dienen (stond er slechts m o e t dienen) op een ander, a a n d a t l e v e n o n d e r w o r p e n g e b i e d , doch zich niet mag laten afmeten naar hetgeen op een ondergeschikt gebied als maatstaf geldt.'

Er is sprake van feiten; wij bewegen ons dus op het veld der historie: dan is ook de eenige kwestie, die hier in aanmerking komt, deze: Is geheel of gedeeltelijk het gebied der geschiedenis onderworpen aan de waarheid van het zedelijk godsdienstig leven?

Maar ik stel een vraag die ik zelf niet begrijp. De geschiedenis kan niet aan iets onderworpen zijn. De feiten, waaruit zij is zamengesteld, vragen aan

niemand, ook niet aan ons zedelijk-godsdienstig leven, het regt van bestaan. Hoe dus de waarheid van dat leven ons ooit een historischen maatstaf kan opleveren, gaat mijn begrip te boven.

Doch dit daargelaten: een levenskracht k a n voor ons nooit uitgaan van een feit; een levenskracht kan alleen haar oorsprong vinden in ons geloof; in onze opvatting van de gebeurtenis, die ons verhaald werd.

Men moet de natuur van den geest geheel miskennen om te meenen, dat hij van feiten leven kan. Alleen de v o o r s t e l l i n g e n , die berigten in mij opwekken, zijn van belang voor ons inwendig leven.

Hierdoor juist komt het onderscheid aan het licht, dat tusschen ons geestelijk en ons stoffelijk leven aanwezig is. Ons stoffelijk leven spot in den regel met onze voorstellingen. Als ik gif voor brood houd, zal het mij niettemin dooden; als ik brood gif acht te zijn, zal het mij niettemin voeden.

Maar nu het geestelijk gebied. Gij treurt om den dood van een sints lang afwezigen vriend. Uw droefheid wordt door de voorstelling van zijn afsterven veroorzaakt, en zoolang die voorstelling blijft, blijft ook uw droefheid, al is uw vriend inderdaad niet overleden. Onze geest leeft nooit van feiten.

En zekerheid omtrent iets te bezitten, beteekent niet de overtuiging te hebben dat mijne voorstelling met de werkelijkheid overeenkomt, want ik kan mijne voorstelling nooit aan de werkelijkheid zelve, ik kan haar enkel aan latere en vroegere of aan anderer voorstellingen toetsen; zekerheid omtrent iets

te bezitten is dus overtuigd te zijn dat onze voorstelling van eenige zaak aan geen wijziging meer onderhevig kan wezen.

7°. ‘Aan het wonder worde de eisch gedaan, zich te legitimeeren als moment in het zedelijk-religieuse leven.’

Weder dezelfde begripsverwarring. Het wonder wordt met het geloof aan het wonder vereenzelvigd. Het wonder toch kan nooit een moment zijn in het zedelijk-religieuse leven, wel het geloof aan het wonder. Een wonder op zich zelf kan ons nooit een wereldbeschouwing aan de hand doen, wel de wijsgeerige opvattting van het berigt omtrent een wonder. Was het wonder-zelf een moment in het zedelijk-religieuse leven, dan moest het dit ook zijn voor hen die er niet aan gelooven, ja, ik zeg niet te veel, van hen die er nooit van gehoord hebben.

8°. Heeft men ooit voorbijgezien, dat de opstanding van Christus, indien zij werkelijk plaats heeft gegrepen, ontzachelijk veel verklaart, wat anders hoogst raadselachtig, zoo niet onverklaarbaar blijft? Integendeel, de geloofwaardigheid van het berigt dier opstanding werd genoemd een hypothese, die o.a. een oplossing geeft van het bestaan der christelijke kerk, maar men voegde er bij - en regtvaardigde daarmede de weigering van deze hypothese volstrekt aannemelijk te achten - ‘het baat niet of een hypothese al de feiten verklaart, waarvoor zij is opgesteld, zij moet bovenal in zich zelve geene onwaarschijnlijkheid behelzen, allerminst een onmogelijkheid.’

En wat doet nu la Saussaye?

Hij schrijft een brochure, 83 bladzijden groot, waarvan hij er 70 wijdt aan het betoog dat de opstanding van Christus een hypothese is die ontzachelijk veel verklaart: iets - het is gebleken - dat niemand hem tegenspreekt. Wanneer hij dan genaderd is tot den gewigtigsten eisch die aan een hypothese gesteld kan worden, dus tot het meest wezenlijke punt in geschil - schrijft hij eenvoudig: ‘Ik beaam niet het oordeel door Dr. Pierson uitgesproken.... dat een hypothese alle feiten zou kunnen verklaren en toch in zich zelve onwaarschijnlijk, ja, onmogelijk zijn.’

‘Ik bëaam Dr. Pierson's oordeel niet.’ Waarom niet? Geen antwoord. Dit is verdrietig.

De vraag is niet of de heer la Saussaye deze stelling ‘beaamt;’ hij moet haar beamen. Stel: Eene hypothese behelst eene onmogelijkheid. Het onmogelijke neem ik niet aan. Stel: Diezelfde hypothese verklaart allerlei feiten. Een hypothese die allerlei feiten verklaart neem ik wel aan. Kan ik nu een zelfde zaak niet aannemen en wel aannemen?

Zegt men nu, dat de hypothese wel in zich zelve onwaarschijnlijk is, maar waarschijnlijk gemaakt wordt door het aantal feiten die zij verklaart, dan heeft men alles omgekeerd. Immers dan verklaart de hypothese niet de feiten, maar dan verklaren de feiten de hypothese; doch waarom zal men voor reeds verklaarde, d.i. door middel eener hoogst waarschijnlijke hypothese reeds opgeloste feiten nog eens

een zeer onwaarschijnlijke hypothese gaan uitdenken?

Verder: wat heet een feit, een verschijnsel te verklaren? Het begrijpelijk te maken, er de oorzaak van te kennen. Wanneer ken ik die oorzaak? Als ik iets ken, waarvan ik inzie, dat het met volstrekte noodzakelijkheid het verschijnsel, dat ik zoek te begrijpen, m o e s t voortbrengen. Nu treedt men op met een in zich zelve onwaarschijnlijke of onmogelijke hypothese ter verklaring van een verschijnsel. Gij wilt mij dus verzekeren dat uit iets, waarvan het bestaan òf problematiek òf contradictoor is, iets anders met noodzakelijkheid moet zijn voortgevloeid!

8°. 'Wat blijft er (bij loochening der wonderverhalen) over van den historischen Jezus? Ik beweer dat wij zonder de wonderen den Christus der Evangeliën, den historischen Jezus van Nazareth g a n s c h e l i j k verliezen, en dat wij slechts overhouden eenige buiten allen historischen zamenhang gerukte algemeene godsdienstige spreuken of vermaningen....'

Bladeren wij de vier Evangeliën eens door, om te zien of dit waar is. Zie hier eene lijst van plaatsen, waar men redenen opgeteekend vindt die de uitspraken van een zelfbewustzijn behelzen, dat noch een verklaring uit Jezus wonderen behoeft, noch alleen door die wonderen geregtvaardigd wordt.

A. *Het Evangelie van Mattheus:* H. V; VI; VII; VIII: 19-22; IX: 9-17; X: 9-42; (Ik mogt wel schrijven 5-42, want dat vs. 8. metaforisch mag worden opgevat is, als men de wijze in aanmerking neemt, waarop in latere tijden de beloften van Jezus

zich aan zijne discipelen hebben vervuld, naauwelijks te betwijfelen. Hetzelfde geldt van Matth. XI: 5. Toen de discipelen van Johannes kwamen, waren er, volgens M. althans, nog geen dooden opgewekt en ‘de armen’ vormen den klimax); XI: 4-30 (vs. 20 en 23 laten zich verklaren, ook al denkt men niet aan wonderen); XII: 3-8; 22-50 (vs. 39 bewijst dat vs. 22 als een moreel effekt en niet als een teeken of eigenlijk gezegd wonder mag worden opgevat; hetzelfde gelde van de overige duivelbezweeringen, die in de Evangeliën voorkomen); XIII: 3-33; 37-58; XV: 3-20; XVI: 2-4 (waar Jezus voor de tweede maal uitlegt waarom hij geen teeken wil doen); 13-20; 24-28; XVIII: 3-35; XIX: 3-30; XX: 1-16; 20-28; XXI: 23-44; XXII: 1-14; 16-46; XXIII: 1-39; XXIV: 1-51; XXV: 1-46. - B. *Het Evangelie van Markus*: H. II: 15-28; III: 23-35; IV: 1-32; VI: 7-11; VII: 1-23; VIII: 11-13; 27-38; IX: 33-50; X: 1-31; 35-45; XII: 1-44; XIII: 2-37. - C. *Het Evangelie van Lukas*: H. IV: 16-32; V: 27-39; VI: 1-5; 20-49; VII: 24-50; VIII: 4-22; IX: 23-27; 44-62; X: 1-42; XI: 1-52; XII: 1-59; XIII: 1-10; 18-35; XIV: 7-35; XV: 1-32; XVI: 1-31; XVII: 1-11; 20-37; XVIII: 1-30; XIX: 1-28; 36-48; XX: 9-47; XXI: 1-38; XXII: 14-38. - D. *Het Evangelie van Johannes*: H. II: 12-25 (wanneer men althans bij vs. 20 eene andere verklaring volgt dan de Evangelist); III: 1-36; IV: 1-45 (waar

Jezus' bekendheid met het vroeger levensgedrag der vrouw niet noodzakelijk een bovennatuurlijken oorsprong behoeft te hebben); V: 17-47 (waar de paralelie van vs. 21 juist een verrassend licht werpt over de opwekkingen, door Jezus verrigt). VI: 28-71 (deze pericoop laat zich van het voorafgaande zeer gemakkelijk afzonderen); VII: 14-53; VIII: 1-59; X: 14-30; XII: 20-36; 44-50; XIII; XIV (waar vs. 12 ons de soort van werken doet kennen, waartoe ons geloof ons in staat stelt en waar onze werken met die van Jezus op ééne lijn worden geplaatst) XV, XVI, XVII.

Al deze fragmenten van de Evangeliën blijven in hun geheel, al zijn er nooit wonderen geschied en nu heb ik de schoone en gantsch niet bovennatuurlijke lijdensgeschiedenis van Jezus nog niet medegerekend. Toch schrijft la Saussaye: ‘zonder de wonderen houden wij niets over dan eenige buiten allen historischen zamenhang geraakte algemeene godsdienstige spreuken en vermaningen, *die nu geenerlei persoonlijkheid vertegenwoordigen, geenerlei concreet historisch beeld, en die zich naar willekeur laten invoegen in iedere andere wereldbeschouwing als de Israëlitische*.’ Derhalve: De Bergrede vertegenwoordigt ons geenerlei persoonlijkheid. De Afscheidsredenen vertegenwoordigen ons geenerlei persoonlijkheid. Een gelijkenis als van den verloren zoon, of van het zuurdeesem evenmin. Een verhaal als dat van den fariseër die opgaat om te bidden ook niet. Een omstandigheid als het zegenen der kinderen, als de preek

te Capernaum, als de tempelreiniging ook niet. Neen; gij hebt den historischen Jezus van Nazareth *ganschelijk* verloren als gij niet meer gelooft dat hij.... doch waartoe verder gegaan? Alsof historische kritiek ons Jezus van Nazareth kon ontrooven!

9°. In plaats van iets te beproeven, stelt de schrijver zich in beklag: ‘Al waren mijne wenken en aanduidingen ook aangegroeid tot een lijvig boekdeel, vol van ernstige en naauwgezette apologetiek, al waren op het aangewezen gebied alle bekende gegevens opgesomd en apologetisch aangewend, het zou op Dr. Pierson niet den minsten indruk maken. Immers, ‘hij beweert dat een hypothese in zich zelve niet onwaarschijnlijk mag zijn, allerminst mogelijk.’ De toon van beklag wordt nog sterker: ‘Zoo lang op alle argumentatiën, aan zedelijke en historische toestanden ontleend, slechts eene formule ten antwoord gegeven wordt: ‘Wonderen zijn onmogelijk,’ zoolang is alle discussie onmogelijk.’ Ja, hier bereikt de martelaarsbehoefte haar paroxysme. ‘Dan hebbe men den moed te zeggen: ik geloof deze dingen omdat God ze mij geeft te gelooven en mij gebiedt, en late zich voor mysticus uitschelden; dan belijde men met vreugd: de dwaasheid der christelijke kerk is mijne wijsheid; dan schare men zich met beslistheid aan de zijde der groote menigte, die op allerlei gewigtige punten allerlei vaste en dierbare overtuigingen heeft, en neme men de vrouwelijke argumentatie der gemeente over: het is toch stellig zoo.’

Deze expectoratie is den schrijver geheel onwaardig,

en verraadt hoe sterk hij zich gevoelt. Zij is niet ernstig gemeend bovendien en wordt dus ijdele declamatie. Hoe, gij schrijft onophoudelijk tegen mij, en zoudt gij dan alle discussie onmogelijk houden? Hoe, gij geeft ons allerlei diepzinnige beschouwingen ten beste, waarop uw overtuiging rust en gij zoudt beweren dat gij deze dingen gelooft, omdat God ze u geeft te gelooven? Hoe, gij redeneert uit de meest verhevene, historische en wijsgeerige, premissen, en komt tot de verklaring van de belangrijkste gegevens, van de Nieuw-Testamentische litteratuur, van het volk Israëls, van wat niet?.... zoodat ik wedden wil, dat geen tien beschaafde vrouwen uw brochure ten einde toe gelezen en begrepen hebben; en gij zoudt de vrouwelijke argumenten der gemeente overnemen! O sancta simplicitas!

10°. Pijnlijk is het op te merken, welk verschil van toon er tusschen het begin en het slot der brochure heerscht. De schrijver steekt van wal, opgewekt, vol van moed; hij neemt wel tweekeer, gantsch ongevraagd, een smaad over: eerst den smaad van het mihi constat, dan dien der Vermittelungstheologie. Hij heeft de hulp van het gewone supranaturalisme niet meer noodig. Het modern bewustzijn heeft bij hem zijne regten; de empirische school, ze is hem niet meer de uitgestootene; zij is in zijn oog ‘een historisch verschijnsel, dat niet zonder beteekenis is in het geestelijk leven van ons volk,’ en waarmede het dus fatsoenlijk strijden is; het doet hem leed, ‘dat geen uitnemender woordvoerder dan hij zelf den handschoen tegen mij op kan nemen; hij wil in mij

zien een eerlijken vijand, strijdende op het gemeenschappelijk gebied der waarheidsliefde. Mij en mijne geestverwanten wil hij niet verhinderd zien, in Jezus' naam te profeteeren.' Alles c o u l e u r d e r o s e !

Nu begint de schrijver zijn betoog, wegslepend en welsprekend. De oudheid, de snelle verbreiding, den onmetelijken invloed van het geloof aan de opstanding van Christus, fiksche penseeltrekken doen ze schitteren op zijn tafereel. Tegen dezen achtergrond verrijst de Nieuw-Testamentische litteratuur, de geschiedenis der Hebreeuwen, de christelijke kerk, de christelijke natuurbeschouwing, en al deze grootsche figuren rusten bevallig, maar onwankelbaar, op het indrukwekkend geloof aan de opstanding van Christus. Het geheel is voltooid, het tafereel is ten toon gesteld. Is de schilder voldaan? Ja, hij is voldaan, maar -

Maar, kan hij het onderdrukken, dat fijne stemmetjen der kritiek, dat in zijn binnenste zegt: 'Vriend, wat te bewijzen was, hebt ge heusch niet bewezen! De werkelijkheid en de kracht van het geloof aan de opstanding hebt gij prachtig in het licht gesteld, maar gij weet wel dat het niet daarom, maar om de opstanding zelve te doen was. Gij hadt te bewijzen, dat de levenskracht, gelegen in het geloof aan een feit, de werkelijkheid van het geloofde feit waarborgt, en dan hadt gij nog een kleine logische kwestie uit te maken, deze namelijk: of eene in zich zelve onwaarschijnlijke hypothese ooit aannemelijk kan zijn; ziet gij, dat hebt ge niet gedaan.'

Zoo sprak ongetwijfeld het stemmetjen der kritiek

tot la Saussaye, toen hij aan het slot zijner brochure was genaderd, natuurlijk zonder dat hij dit alles zoo duidelijk onderscheidde. 't Maakte hem wrevelig. Er was veel leven geweest, er kwam weinig wol. 't Had afdoende moeten zijn, 't was niet afdoende geworden.

Nu begint de epilogus, en ik arme moet het natuurlijk misgelden. ‘Men heeft Dr. Pierson en de zijnen niet naar de oogen te zien.’ ‘Tegenover de kritiek van Dr. Pierson antwoord ik eenvoudig: credo quamqnam absurdum.’ ‘Zoo lang Dr. Pierson bij zijne grondstelling blijft, is alle discussie onmogelijk.’ ‘In stede van met hem te redetwisten, laat ik mij liever een mysticus door hem schelden.’ ‘Ik ben niet overtuiged van den ernst der empirische school.’ ‘Tegenover eene bestrijding als de zijne voegt het, een eenvoudig beroep te doen op het goddelijke en daardoor onwederstaanbare karakter van iedere overtuiging.’ ‘Ik heb tot op zekere hoogte eerbied voor de kritiek der tubingsche school, maar voor een kritiek als die van Dr. Pierson, wie kan daar eerbied voor hebben?’ ‘Al mogten ook alle hare voorstanders en medestanders gelden voor de theologen, en alle hare tegenstanders voor duisterlingen, het zal mij niet doen wankelen in mijn oordeel, dat de kritiek, die van de empirische school uitgaat, geene wetenschap, allerminst eene theologische wetenschap is.’

Zoo is het blaadjen omgekeerd.

Ik zal op mijne beurt mij niet tot hartstogtelijkheid laten verleiden, maar wil toch vragen of, in hoogeren zin, een brochure ernstig is, die de logi-

sche gebreken vertoont, waarop wij gewezen hebben, en nog bovendien op de navolgende wijze zich tegenspreekt?

In het begin der brochure lees ik:

'Waar een kracht des levens uitgaat van een feit, daar is dit feit waar, daardoor zelfs, al streed het met andere gegevens, omdat het zedelijk godsdienstig leven het hoogste is en hare waarheid mede tot maatstaf mag dienen op een ander aan haar onderworpen gebied, bijvoorbeeld (het blijkt uit het verband) het gebied der historie;.... aan het wonder worde de eisch gedaan zich te legitimeeren als moment in het zedelijk-religieuse leven. In de plaats van de kritische treedt de ethische maatstaf.'

Dit wordt gelezen op blz. 22. En op blz. 70? 'Men lette wel op dat ik voor dit betoog (een betoog dat de geloofwaardigheid van een historisch berigt moet aantoonen) men lette wel, dat ik voor dit betoog geene andere als historische data gebruik, en mij zorgvuldig onthoude van alle inmenging van het godsdienstig gebied. Ervaringen van het gemoedsleven toch hebben geen kracht tot historische bewijsvoering.'

Op blz. 12 lees ik: 'De opstanding van Christus kan niet bewezen worden op den weg, waarop overigens historische feiten bewezen worden.'

Blz. 70. 'Men lette wel op, dat ik voor dit betoog (een betoog dat de opstanding van Christus historisch handhaven moet) geene andere als historische data gebruik.... Op dit historisch gebied moet men zich met w a a r s c h i j n l i j k h e i d vergenoegen.'

Met waarschijnlijkheid? En ik meende, dat uwe overtuiging u van God gegeven was.

Wij besluiten de rij onzer aanteekeningen met eene aanhaling uit de Introduction à l'histoire de la philosophie van Victor Cousin (Nouvelle Edition revue et corrigée 1861). Ik heb met al de werken van Cousin kennis gemaakt. Aan jeugdige beoefenaars der wijsbegeerte kan ik met volle vrijmoedigheid de studie van zijne geschriften aanbevelen. Het is waar, men kan ook hem niet blindelings volgen. Hij heeft veel gezien, maar niet alles gezien. Vaak is hij zeer eenzijdig. Het komt mij zelfs voor, dat hij bepaaldelijk drie geschiedkundige persoonlijkheden, in den hoogeren zin des woords, niet begrepen, niet gewaardeerd heeft; Luther, Pascal en Spinoza. Als men hem over deze drie grootsche figuren raadpleegt, zal men zich niet onmogelijk aan hem ergeren. Toch zal men weldoen met zich daardoor niet te laten terughouden van een man aan te hooren, die meer dan iemand anders, voor zoover mij bekend is, in volmaakt helderen en bevalligen vorm ons inleidt in al de groote kwestiën der bespiegelende wijsbegeerte. Na hem noem ik de geschiedenis der filosofie van Kuno Fischer, een der zeldzame duitsche geleerden, die een leesbaar boek geschreven hebben. Wie een tijd lang met Cousin en Fischer omgaat, zal geen volslagen vreemdeling blijven in de wijsbegeerte, hetgeen wel een uitlokkend verschiet is in een land als het onze, waar de beoefening der filosofie kennelijk kwijnt.

Het citaat dat ik nu van den eerstgenoemde wilde ontleenen zet met helderheid uiteen, waarin het probleem der wijsbegeerte bestaat. De termen van dat probleem te kennen is van het hoogste gewigt, opdat men de verschillende kwestiën, die ook in de theologie zich meermalen voordoen, niet geïsoleerd beschouwe, maar telkens wete te herleiden tot een algemeene formule. Had dat probleem Dr. Doedes altijd helder voor den geest gestaan, hij zou waarschijnlijk nooit zijne dogmatische grieven tegen de moderne theologie hebben ingebragt; hij zou dan aan de moderne theologie nooit verweten hebben, dat ook zij onverklaard laat hetgeen nog nooit door eenig denker werd opgelost.

Introduction à l'histoire de la philosophie p. 80.

> ‘Il faut vous dire brusquement que la raison humaine, de quelque manière qu'elle se développe, soit qu'elle considère, soit qu'elle s'arrête à l'observation de cette nature qui nous entoure, soit qu'elle s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne conçoit toutes choses que sous la condition de deux idées. Examine-t-elle les nombres et la quantité? Il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité et la multiplicité. S'occupe-t-elle de l'espace? elle ne peut le considérer que sous deux points de vue; elle conçoit un espace déterminé et borné ou l'espace de tous les espaces particuliers, l'espace absolu. S'occupe-t-elle de l'existence, considère-t-elle les choses sous ce seul rapport qu'elles existent? Elle ne peut concevoir que l'idée de l'existence absolue ou de l'existence relative? Songe-t-elle au tems? Elle conçoit ou un tems déterminé, le tems à proprement parler, ou le tems en soi, le tems absolu qui est l'Eternité, comme l'espace

absolu est l'immensité. Songe-t-elle aux formes? Elle conçoit une forme finie, déterminée, limitée, mesurable, et quelque chose qui est le principe de cette forme, et qui n'est nimesurable, ni limité, ni fini, l'infini en un mot. Songe-t-elle au mouvement, à l'action? elle ne peut concevoir que des actions bornées, des forces, des causes bornées, relatives, secondaires, ou une force absolue, une force première au delà de laquelle, en matière d'action, il n'est pas possible de rien rechercher et de rien trouver. Pense-t-elle à tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs qui se développent devant elle, à cette scène mobile d'évènements et d'accidents de toute espèce? Là encore elle ne peut concevoir que deux choses, la manifestation et l'apparence, ou ce qui, tout en paraissant, retient quelque chose encore qui ne tombe pas dans l'apparence, et, pour prendre le langage de la science, le phénomène et la substance. Dans la pensée, elle conçoit des pensées relatives à ceci, relatives à cela, qui peuvent être ou n'être pas, et elle conçoit le principe de la pensée, principe qui passe sans doute dans toutes les pensées relatives, mais qui ne s'y épuise point. Dans le monde moral aperçoitelle quelque chose de beau et de bon? elle y transporte invinciblement cette même catégorie du fini et de l'infini, qui devient ici l'imparfait et le parfait, le beau idéal et le beau réel, la vertu avec les misères de la réalité, ou la sainteté dans sa hauteur et dans sa pureté non souillée.

Je m'étendrais ici inutilement: puisque je suis forcé ici de fuir l'analyse, autant vaut que cette synthèse soit rapide. Voilà, selon moi, tous les éléments de la raison humaine.

Monde extérieur, monde intellectuel, monde moral tout est soumis à ces deux idées. La grande division des idées, telles que cinq années d'enseignement l'ont établi, est la division des idées contingentes et des idées nécessaires. Présen-

> tons-là aujourd'hui sous la forme plus compréhensive de l'unité et de la multiplicité, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes relatives, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini. Chacune de ces propositions a deux termes, l'un nécessaire, absolu, un, essentiel, parfait, infini; l'autre imparfait, phénoménal, relatif, multipli, fini. Une analyse savante identifie entre eux tous les seconds termes ainsi que tous les premiers termes entre eux; elle identifie d'une part l'immensité et l'éternité; la substance absolue et la cause absolue, l'absolue perfection et l'absolue unité; et de l'autre, le multiple, le phénoménal, le relatif, le limité, le fini, le borné, l'imparfait.
> Voilà donc toutes les propositions (de la philosophie) réduites à une seule, aussi vaste que la raison, l'opposition de l'unité et de la pluralité, de la substance et du phénomène, de l'être et du paraître, de l'identité et de la différence, etc.'

Het is bekend dat dit probleem zich nooit in duidelijker maar ook nooit in kinderachtiger en vervelender vormen heeft vertoond, zelfs op theologisch gebied, dan gedurende den strijd die in de laatste helft van het tijdvak der midden-eeuwen zoo hardnekkig gevoerd is geworden tusschen de Realisten en Nominalisten, waarbij de Conceptualisten, in beginsel althans, die rigting vertegenwoordigden, die men ook nu nog wel zal doen met voorloopig niet te verlaten.

Ik hoop dit gewigtig vraagstuk weldra voor het publiek grondiger te behandelen in een uitvoerig werk, waaraan ik bezig ben en dat behelzen moet: een toelichting en beoordeeling van Spinoza's Ethica.